CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CVLTVRA

JULHO AGOSTO 1963

ANO II - NÚMERO 6 - VOL. 3

SÃO PAULO • BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

JULHO-AGÔSTO 1963

"Publicada sob a responsabilidade da Associação de Cultura Brasileira CONVIVIO"

•

Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — Telefone 70-6542. São Paulo — Brasil

•

A revista Convivivm *reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontâneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.*

•

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1963

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr$	1.500,00
— número avulso	Cr$	150,00
— número atrasado	Cr$	250,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US$	13,00
— número avulso	US$	1,50

Assinatura de Benfeitor ... Cr$ 20.000,00

CONVIVIVM

JULHO-AGÔSTO 1963

ANO II — N.º 6 — VOL. 3

SUMÁRIO

ARTIGOS

LITERATURA

CINEMA

RESENHAS

NOTAS BIOGRÁFICAS

O CONTRATUALISMO: ROUSSEAU E O CONTRATO SOCIAL

José Luiz de Almeida Nogueira Porto

Na madrugada fria do dia 22 de junho p.p. a morte arrebatou ao convívio de seus familiares e amigos, o Professor *José Luís de Almeida Nogueira Porto*. Com seu prematuro desaparecimento, a revista CONVIVIVM perde um dos seus grandes admiradores e colaboradores. Amigo dedicado desde os primeiros momentos, sempre nos estimulou no nosso empreendimento cultural. Queremos, neste local, render uma homenagem sincera à memória do inesquecível companheiro e amigo.

Há tempo, confiou-nos o pranteado amigo o texto, já publicado, de uma conferência sôbre J. J. Rousseau e a teoria contratualista. Inserindo-a em suas páginas, a revista CONVIVIVM quer manter viva a presença do Prof. J. L. de A. Nogueira Porto entre aquêles que honrados com sua amizade, admiraram sempre as riquezas do seu espírito e do seu coração.

O contratualismo constitui uma das idéias dominantes no século XVIII. Bem antiga é a interpretação de que a sociedade, o estado ou o govêrno, resultam, em sua origem, de um pacto entre os homens, um "modus vivendi" consentido, sem o qual seria impossível a coexistência.

Observando-se a ordem cronológica do lento evoluir do pensamento político, a teoria contratualista pertence ao século XVIII, porque sòmente neste século a idéia contratualista completou seu ciclo, adquiriu seus contornos definitivos e sua máxima eficácia política, deixando de ser idéia para ser História; escapando dos tranqüilos e obscuros gabinetes de estudo para a claridade das ruas, onde o raciocínio se fez tumulto e vozeiro de multidões, onde o sutil argumento dos pensadores se transmudou na afiada lâmina da guilhotina francêsa.

Se atirarmos nossa investigação ao fundo dos séculos, lá encontraremos já tremulando, ainda insegura e hesitante, a idéia de um pacto entre os homens para tornar possível a vida em comum.

Ao que se saiba, foram os sofistas gregos, cinco séculos antes de Cristo, os primeiros a formular uma teoria do contrato social ou, ao menos, a deixar transparecer êsse pensamento em seus escritos.

Colocando tôda a ênfase no homem e não no "cosmos" que o rodeava, afirmando, como Protágoras, que "o homem é a medida de tôdas as coisas" e negando os princípios racionais da natureza, foram os sofistas levados a duvidar de uma "natureza" social e política do homem, e a interpretar o govêrno como simples resultante de um pacto entre os fortes para dominarem e espoliarem os fracos ou entre êstes para se ampararem mùtuamente contra os fortes.

A idéia reaparece pouco mais tarde entre os epicureistas, já então com os contornos mais precisos. Repudiavam êles tôda a concepção teísta do mundo e acreditavam ser a felicidade a aspiração superior do homem. Com essas premissas estava estabelecida uma posição nìtidamente individualista. Sustentou Epicuro a precedência e prevalência da felicidade do indivíduo sôbre os interêsses da sociedade e, como decorrência lógica, atribuiu ao estado uma função puramente utilitária, resultante de um consentimento unânime visando a proteção mútua.

Há alguns ditos de Epicuro, que nos são transmitidos por Diógenes Laércio, bem expressivos sôbre o pensamento da escola:

"O justo, por natureza, é um pacto de conveniente, como não prejudicar outro nem ser por êle prejudicado".

"A justiça nada seria por si só; resulta das convenções ou pactos e se produz sempre que há um compromisso mútuo de não causar nem receber dano".

Com Lucrécio, descendente espiritual de Epicuro, a idéia do pacto social se transporta para Roma. Descreve Lucrécio como o homem primitivo, após longas idades de total selvageria, começa a se tornar sedentário e a entrar em contacto permanente com seus semelhantes, estabelecendo entre si um pacto de absterem-se recìprocamente de causar-se dano.

A noção de um contrato social como origem do Estado permaneceu em Roma, difusa na doutrina dos jurisconsultos. *Carlyle* acentua que, entre o segundo e o sexto século, a concepção do direito romano sôbre a origem da autoridade do Imperador se baseava no consentimento do povo e vislumbra nessa interpretação uma forma elementar do mesmo pensamento que deu origem às teorias contratualistas.

Escoa-se um milênio antes que a idéia seja retomada. E são os Huguenotes, depois da noite de São Bartolomeu, em sua luta antiabsolutista, que reerguem a bandeira do contratualismo. É Etienne de la Boétie, sustentando que todos os homens são livres por natureza e opondo-se à teoria monár-

quica; é Hotman, definindo como de natureza contratual as relações entre governantes e governados. É, sobretudo, Felipe du Plessis-Mornay, apelidado "o papa huguenote", que, invocando o Antigo Testamento, vislumbra na origem do poder real um duplo contrato: de um lado, um pacto entre Deus, o povo e o rei, em que êstes se submetiam ao supremo império divino e outro, entre o povo e o rei, em que êste prometia governar com justiça e o povo a prestar-lhe obediência.

No século XVI, mas agora na Espanha, dois jesuítas, Francisco Suárez e Juan de Mariana, defendendo, embora, a doutrina da sociabilidade natural, sustentam a existência de um pacto político, mediante o qual os homens, por ato voluntário, sacrificam sua liberdade individual, submetendo-se à autoridade de um chefe como meio de defesa recíproca.

A concepção contratualista, até êsse momento ainda informe, se explicita finalmente em Hooker.

Já vimos como nos vem de remoto tempo a idéia de um pacto político como origem do Estado ou do Govêrno.

Segundo Barnes, tal concepção contratualista remonta aos escritos confucianos de Mêncio e aos brâmanes da Índia, passando pelos sofistas e epicureistas gregos e pelos juristas romanos, para ser retomada na Idade Média pelos pensadores da Igreja, inclusive Tomás de Aquino, o "Doutor Angélico", se espraiando, finalmente, difundida entre quase todos os escritores políticos do século XVI, notadamente pelos que lutavam contra a tirania dos monarcas.

Êsse núcleo central do pensamento, que é a idéia de um contrato na vida social, constitui a matéria prima que, trabalhada por Hooker, Hobbes, Puffendorf, Spinoza, Locke e Rousseau, veio a constituir a chamada teoria do contrato social que, no ocaso do século XVIII, faz sua sangrenta irrupção na história do mundo.

Richard Hooker, eclesiástico inglês, embora aceitando, como Aristóteles, a sociabilidade natural do homem, considera que essa sociedade natural tinha outro fundamento, êste convencional, na disciplina da vida em comum.

"Há dois fundamentos que suportam a atividade pública", escreve Hooker, "o primeiro, uma inclinação natural pela qual todos os homens desejam a vida em sociedade e a companhia dos outros; o segundo, uma ordem, expressa ou tàcitamente aceita, relativa ao modo dessa união e da vida em comum".

Puffendorf na Alemanha e *Baruch Spinoza* na Holanda exprimem o mesmo pensamento.

O pressuposto da teoria de Puffendorf é a existência de um estado pré-social, superado pelas tendências sociais do homem. A vida, sob o império do instinto e distanciada da razão, era insuportável e daí o pacto voluntário dando nascimento à sociedade política. Submetem-se os governados à autoridade de um governante e êste se compromete a usar sua autoridade a serviço do bem estar coletivo.

Spinoza, que Barnes chama de "contratualista libertário", sustenta a teoria do contrato social como fundamento da liberdade.

A sociedade, para o filósofo judeu, teria uma função utilitária, de possibilitar a ajuda mútua e a divisão do trabalho. Mas essa base utilitária deveria ser completada por um contrato que lhe emprestasse fundamento jurídico antes do contrato.

Chegamos, finalmente, ao pensamento contratualista já perfeitamente estruturado, de Hobbes e de Locke.

Abstenho-me, de explicar detalhadamente a teoria dêsses dois insignes pensadores inglêses por ser uma teoria bastante conhecida (*).

Quero lembrar, apenas, que *Hobbes,* "o lógico implacável", toma como ponto de partida a existência de um estado pré-social de natureza, caracterizado pela luta aberta de todos contra todos. Nega, pois, formalmente, a natureza social do homem, como nega sua bondade natural. Para sair dêsse insuportável estado da natureza, os homens se uniram em sociedade para fins de proteção recíproca e, ao acordarem nesse pacto social, transferiram ao soberano, em caráter irrevogável, seus poderes individuais. Quem celebra o contrato são os indivíduos entre si, sendo o soberano o resultante dêsse contrato e não parte dêle. Assim, o único que não renuncia aos seus poderes individuais é o soberano e daí seu poder ser ilimitado e absoluto.

Já o pensamento de *Locke,* coincidindo, embora, com o de Hobbes na concepção individualista e na teoria do pacto social, dêle difere consideràvelmente.

Em primeiro lugar, o estado da natureza de que parte Locke é um estado, não "pré-social", mas apenas "pré-políti-

(*) O pensamento de Hobbes e Locke tinha sido objeto de outras conferências, no mesmo ciclo, no qual foi lido o presente trabalho.

co". E êsse estado, se bem que caracterizado por ampla liberdade, não era forçosamente um estado de guerra de todos contra todos. A ordem e a razão prevaleceriam nesse estágio anterior à organização política.

Mas, nesse período, se fazia sentir a conveniência de uma autoridade que dirimisse os litígios e fizesse valer o direito natural, entre os quais o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Surge então, de um contrato entre os homens, a sociedade política, na qual cada um cede à comunidade, representada pela maioria, sua prerrogativa de interpretar e aplicar a lei natural. A conseqüência do pacto seria a sociedade política, ou melhor, o Estado, sendo o Govêrno mero delegado dêste.

A comunidade política detém todos os direitos naturais e pode e deve destituir o Govêrno que abuse de seu mandato.

Estava feita a sementeira que iria desabrochar em Rousseau. A idéia contratualista, trabalhada sob todos os seus prismas, esperava apenas o impulso final que a fizesse desembocar na história. E os tempos estavam maduros para isso. Vejamos como vai se desenrolar o drama: o palco, a Europa do século XVIII; o personagem, Rousseau; a obra, o "Contrato Social".

Estranho e confuso século foi êsse século XVIII. Época de transição, falta-lhe um fio condutor, uma diretriz comum que permita enquadrá-lo num esquema definido.

O homem vive dentro de um sistema de crenças e de idéias, como explica Ortega. Mas, na crença *se está* e as idéias *se tem.*

São elas um pressuposto com o qual contamos implìcitamente, sem nos darmos ao trabalho de trazê-las à luz da consciência. O que estou lhes transmitindo agora, deliberadamente, estas palavras que estou dizendo, são idéias. Mas, estou na crença de que aqui me encontro para fazer uma conferência e de que êste auditório aqui compareceu para ouví-la; que minha voz pode chegar aos ouvidos de todos e de que o português é língua compreensível. Não tenho idéias sôbre isso. Estou nessa crença e ela é algo com que conto para estar aqui, agora, falando.

Pois bem: em todos os tempos, todos os homens viveram e vivem embebidos em um sistema de crenças que representa o alicerce em que se fundamentam suas idéias, seu comportamento, suas atitudes.

Nós cremos na possibilidade da razão humana; nós cremos na superioridade do bem sôbre o mal, do belo sôbre o feio, do justo sôbre o injusto, do moral sôbre o imoral e isso não é pôsto em dúvida, não é discutido.

Êste sistema de crenças é o "mundo" do homem e quando êle se desmorona, subsistindo apenas idéias, até que estas se cristalizem em novas crenças, o homem perde seus alicerces, não sabe a que ater-se e a confusão e a angústia o dominam.

No século XVIII muitas crenças morreram e as idéias então nascentes ainda não haviam chegado a assumir essa dignidade.

A convicção nos dogmas da Igreja estava abalada e mais ainda na origem divina dos Reis. A crença na desigualdade natural dos homens havia sido ferida de morte. A linha filosófica de Descartes, abrindo novos horizontes e fazendo "tabula rasa" de tôda a filosofia aristotélica, erigira a Razão em nova deusa a que se prestava culto. O gênero humano sentia tremer sob seus pés os alicerces de suas crenças.

Na mudança histórica em virtude da qual se passa de uma época a outra — comenta Julián Marías — o homem fica "sem mundo, porque perde o sistema de convicções em que antes se encontrava. A insuficiência das crenças anteriormente em vigor — sua perda de vigência — provoca uma desorientação do homem, que não sabe a que ater-se; não é tanto, pois, que reaja, partindo de pressupostos firmes e estáveis, frente ao mundo da geração anterior e, assim, inove e postule outro mundo distinto, mas como que se sente perdido".

Êsse é o mundo, "sem mundo", do século XVIII, o século do "Iluminismo".

E a primeira característica da época é o extasiar-se a humanidade ante as possibilidades da Razão.

O surpreendente êxito de Descartes, que partindo de uma só idéia clara, indubitável: "cogito, ergo sum", — penso, logo existo — reconstrói, num encadear de surpreendente coerência, todo um mundo em relação ao qual a primeira atitude havia sido de dúvida; o desenvolvimento das matemáticas e a captação do cosmos, pela teoria de Newton, emprestam à razão humana um prestígio de que antes nunca havia gozado. Tudo passa a ser coerente e lógico sob o manto da harmonia universal. As coisas e os homens são as notas da grande sinfonia e tudo se ajusta dentro de uma implacável mecânica.

A teoria do equilíbrio dinâmico-estático do cosmos, ideado por Newton, se baseava no movimento harmônico pela com-

pensação de fôrças e essa visão do Universo provocou na humanidade avassaladora impressão.

Morelly escreve o "Código da Natureza", considerando cada homem como um centro de processos sociais, de fôrças de atração e reação, comportando-se na sociedade exatamente como a matéria se comporta no cosmos. Imagina-se uma "física social" ao lado dos processos da natureza e tudo se incorporando na grande harmonia universal, presidida pela razão.

A humanidade se embriaga de orgulho ante essa capacidade de compreensão que não suspeitara ser tão extensa e profunda. O homem deixa de ser mero átomo perdido na multidão, para assumir a dignidade de um demiurgo onde reside essa surpreendente faculdade que lhe permite captar e penetrar os mais íntimos e profundos mistérios do cosmos que o cerca.

Pois bem: a primeira conseqüência dessa subida do homem-indivíduo em seu próprio conceito foi a exacerbação do individualismo.

O indivíduo era o detentor de todos os direitos e para êle, em benefício dêle, existia tôda uma ordem social e política, tendente apenas a criar o "habitat" ideal onde pudesse florir e frutificar a planta maravilhosa que era a Razão.

Oprimir êsse ser maravilhoso que era o homem, submetê-lo a uma disciplina com a qual ele não concordasse, constrangê-lo em sua liberdade em nome de princípios que não derivassem nem de sua vontade nem da Razão, era algo de inconcebível, de criminoso.

E nem só por êsse motivo a liberdade parece ser um imperativo da natureza. O sucesso da ciência na pesquisa das leis que regem a matéria inspirou aos homens o desejo de perquirí-las também no campo das relações humanas. Começou-se, pois, como acentua Alfred Weber, a procurar leis harmônicas em tôda a parte e se acreditava encontrá-las em todos os campos. Isso teve como efeito que se tornou lema universal a "não intervenção".

Era preciso deixar agir a lei da natureza, pois era ela que conduzia à harmonia universal. Foi assim que surgiu no campo da economia o "laissez faire, laisser passer" dos fisiocratas, a idéia do "estado gendarme", apenas vigilante e mantedor da ordem.

Era o êxito do otimismo na visão do mundo como sistema harmônico de leis. Era a visão da sociedade como um mecanismo de relojoaria no qual era forçoso não interferir para

não prejudicar seu delicado maquinismo. Era o aparecimento do "homem geométrico", regido em seu corpo e em seu espírito, em seu comportamento íntimo e em suas relações com os outros homens, por leis naturais, nas quais era forçoso não interferir.

O Racionalismo, ao mesmo tempo que emprestou ao homem um novo sentido de dignidade e importância, trouxe-lhe o gôsto pelas generalizações e pelos esquemas abstratos.

Os filósofos e os cientistas, partindo de um só dado, às vêzes mesquinho, de dedução em dedução, traziam para o campo do conhecimento racional, enormes áreas ainda inexploradas e ignotas.

Cada fato passou a ser considerado como algo vinculado a todo um sistema de fatos idênticos, presididos por uma lei ou princípio.

Comenta Ortega, êsse admirável pensador que o mundo deve à Espanha, em sua obra "El Ocaso de las Revoluciones", que "A Idade Média procede por correções ao regime. Nossa era, porém, procede por meio de revoluções, o que vale dizer que, em lugar de adatar o regime à realidade social, se propõe a adatar esta a um esquema ideal. Quando os senhores feudais, em seu galope venatório arrasam a semeadura do colono, sente êste a natural irritação e aspira vingar-se ou evitar no futuro a repetição do desmando. Mas, o que não lhe ocorre é que, para impedir tal vexame concreto sofrido em seus haveres ou em sua pessoa, seja preciso transformar radicalmente a organização inteira da sociedade. Em nosso tempo, ao contrário, o indivíduo que sofre um pisão sente profunda ira, não contra o pé que o pisou, mas sim contra a arquitetura total de um universo onde os pisões são possíveis. Por essa razão digo que o homem medieval se irrita contra os *abusos* de um regime e o moderno contra os *usos*, quer dizer, contra o próprio regime".

A Razão, deusa do homem setecentista, não admitia o fato isolado, o fenômeno não inserido em um sistema. Daí o gôsto pelos esquemas e construções abstratas. Pois, não é verdade que o que existe existe na Razão humana e que sem ela nada poderia ter realidade?

Então, a Razão se sobrepõe ao mundo exterior. O sujeito domina e governa o objeto que nada mais é do que a própria projeção do sujeito sôbre a exterioridade.

É ainda Ortega, desta vez em "El Sentido Histórico de la Teoria de Einstein", quem diz: "A razão pura constrói um mundo exemplar — cosmos físico e cosmos político — com a

crença de que êle é a verdadeira realidade e, portanto, deve suplantar a efetiva. A divergência entre as coisas e as idéias puras é tal, que não pode evitar-se o conflito. Mas o racionalista não duvida de que nesse conflito quem deve ceder é o real. Essa convicção é a característica do temperamento racionalista".

O racionalismo conduz o homem a inverter a missão do seu intelecto, "incitando êste a que, em lugar de formar idéias das coisas construa ideais a que estas devam se ajustar" (Ortega — "Ni Vitalismo ni Racionalismo").

Ainda um traço característico da época: a perda do sentido do maravilhoso, do sentido místico da existência.

O sobrenatural, o milagre, não poderiam sobreviver num mundo racionalista pois que, por definição, não se comportam dentro de um sistema racional. Mesmo Deus teria de se ajustar à Razão ou ser repudiado e daí as explicações racionais da existência de Deus, ao qual se chegava não mais por um impulso irresistível de fé, mas pelos caminhos tortuosos do raciocínio.

Êsse Deus, assim racionalizado, não mais poderia ser aquêle Deus que dialogava com os homens, que velava pela observância de suas leis, que dava o poder aos Reis e que fulminava com sua terrível cólera os pecadores.

Galileu, empurrando para muito, muito longe, as fronteiras do universo, dilatou o reino de Deus e amesquinhou a Terra, mísero átomo de matéria perdido na imensidão dos céus. Um Deus, reinando sôbre a extensão infinda do espaço e sôbre a eternidade do tempo, deixa de ser aquêle Deus patriarcal e doméstico, pastoreando seu povo, para se diluir no infinito, mais como um princípio de razão, do que como algo de real e objetivo.

Um Deus assim abstrato e distante nada mais tem de comum, nem com o terrível Jeová, implacável senhor do "povo eleito", nem com o suave Cristo de infinita misericórdia.

O Deus antigo que presidia o destino dos homens e dos Reis, que se imiscuia nos negócios terrenos, êsse Deus era inaceitável pela razão humana. Julgado pelas leis da lógica e da razão, comenta Paul Hazard, o plano de sua providência era incoerente.

Acorrentando Deus aos estreitos limites do racional, tirando-lhe todo o mistério inerente ao seu Ser, fazendo-o comportar-se dentro de uma coerência lógica, revelavam os racionalistas sua suprema e ingênua confiança na Razão humana,

mas, ao mesmo tempo, esvaziavam o homem de uma das mais ricas dimensões de sua alma, que é a possibilidade de projetar-se para além da razão, romper as cadeias rígidas da lógica, para captar de imediato, num só impulso incondicional, o transcendente, o inexplicável, o misterioso.

Conta Paul Hazard que o diácono Fotino, homem sábio, visitando um dia um monastério, encontrou nêle um santo monge que se chamava Serapião. Era êle homem de grande austeridade e irrepreensível conduta, mas tinha o hábito de imaginar Deus à semelhança dos mortais. Fotino, antes de prosseguir viagem, falou tão bem ao velho monge que conseguiu tirá-lo de seu êrro. Mas, desde êsse momento, Serapião, quando queria orar, caía em grande desespêro: "Ah, que desgraçado sou; tiraram o meu Deus ! Agora não sei a quem hei de apegar-me, a quem tenho de adorar ou a quem posso dirigir-me"!

Valorizando além do admissível a capacidade da razão, esquecia-se o homem do século XVIII que essa mesma razão, funcionando em tôda a sua pureza, permitira a Zenão de Eléia provar, de modo incontestável, que o movimento não existe e que, como única resposta, aquêle irreverente Diógenes se levantou e andou.

São êsses os traços característicos da época: a confiança na razão humana, a crença na harmonia universal, o gôsto pelos esquemas abstratos, o anseio pela liberdade e a perda da dimensão religiosa.

Êsse é o cenário cultural em que florescem as idéias contratualistas. Locke já havia dado os últimos retoques à teoria. Faltava apenas o personagem que iria desencadear o drama.

Êle se aproxima agora do palco. É nervoso, hesitante, temperamental, atormentado pela enfermidade do corpo e do espírito. Seu nome é Jean Jacques Rousseau.

Rousseau nasceu em Genebra em 1712. Sua mãe, uma bela mulher chamada Suzanne Bernard, morreu ao dá-lo à luz. Seu pai, Isaac Rousseau, relojoeiro como o haviam sido seus antepassados era homem de boa índole, mas leviano e boêmio; dêle herdou Jean Jacques a tendência para a vida errante e o gôsto pela leitura.

A infância, passou-a Rousseau a princípio com seu tio Bernard e, a seguir, como pensionista do pastor Lambercier,

para ali, como êle o diz, aprender "com o latim, aquêle conjunto de coisas confusas que o acompanham, sob o nome de educação" (*).

Data dessa época a estranha aberração de seus sentidos, que é o secreto prazer em ser castigado. Essa tendência atormentou-o por tôda a vida.

"Estar junto aos pés da amada imperiosa", escreve Rousseau, "obedecer às suas ordens, ter de lhe pedir perdão, eram para mim prazeres bem doces".

Em 1728 encontra Rosseau aquela que iria exercer uma influência bem grande em sua vida, a tal ponto que meio século depois evoca ainda com ternuras sua doce lembrança. Ela se chama Louise-Éleonore de Warens e é doze anos mais velha do que êle. Os sentimentos de Rousseau para com Mme. de Warens são confusos e êle próprio não os analisa com precisão. Predomina o amor filial, tanto assim que Jean Jacques só a chama de "Maman" como ela o chama de "mon petit".

Só muitos anos depois fizeram-se amantes e isso mesmo por iniciativa de Mme. Warens que com isso pretendia livrar Rousseau dos perigos de outros amôres.

Nessa época Rousseau se interessa pela botânica, "ciência para a qual acho que nasci", diz êle em suas "Confissões", e pela música. Arvorou-se, mesmo, em professor de harmonia, êle que nada ou quase nada conhecia de técnica musical. Durante grande parte de sua vida, aliás, mesmo depois dos seus primeiros grandes sucessos literários, continua Rosseau a se considerar mais músico do que escritor.

Data também dêsse tempo seu ódio à tirania e seu horror à revolução.

Conta Rousseau nas suas "Confissões" que, indo de Paris a Lion em uma de suas muitas e intermináveis viagens a pé, bateu um dia à porta de um camponês para pedir que lhe dessem de comer. O camponês, que, a princípio, oferecera-lhe sòmente leite desnatado e um horrível pão de cevada, trazlhe depois apetitoso presuto, ovos, pão de puro trigo e uma garrafa de vinho e, pedindo a Rousseau que não o traísse, confessou que escondia seu pão, seu vinho e seu presunto por causa dos tributos e que seria um homem perdido se desconfiassem que não passava fome. "Foi aquêle", escreveu Rous-

(*) Tôdas as citações sem indicação de fonte, neste capítulo, são de "As Confissões".

seau, "o germe dêsse ódio inextinguível que se desenvolveu depois em meu coração contra os vexames que o povo infeliz sofre e contra seus opressores".

Seu horror à revolução germinou também de um espetáculo por êle presenciado e que relata em suas "Confissões": "Durante as perturbações de 1737, vi, estando em Genebra, pai e filho saírem armados da mesma casa, certos de se encontrarem duas horas depois, frente à frente, dispostos a se degolarem. Aquêle pavoroso espetáculo causou-me viva impressão e jurei nunca meter-me numa guerra civil e nunca apoiar, internamente, a liberdade por meio de armas".

Êsse é o homem que, por ironia da sorte, servirá de bandeira à mais sangrenta das revoluções. Êle, que em uma de suas cartas escreve: "o sangue de um só homem é um preço maior do que a liberdade de todo o gênero humano", iria, com sua obra, apressar o advento do Terror e ativar a faina da guilhotina francesa.

Em 1741, Jean Jacques chega a Paris para tentar fortuna. Em sua bagagem, leva 15 luíses de prata, uma comédia medíocre e um novo sistema de anotação de música, de duvidosos méritos.

Em Paris passa uma vida ociosa e dissipada. Freqüenta os salões aristocráticos e trava relações com Diderot com quem conversa sôbre música. "Isso", escreve Rousseau, "fêz com que se formasse em breve entre nós uma ligação mais íntima, que durou quinze anos e que ainda duraria se, infelizmente e bem por sua culpa, eu não me tivesse entregue a trabalho semelhante ao dêle".

Protegido por grandes damas da aristocracia, que então exerciam enorme influência, Jean Jacques acaba por ser nomeado secretário do embaixador em Veneza, para onde segue e de onde regressa pouco mais de um ano depois. Em Paris, após o seu regresso, Rousseau consegue levar à cena algumas de suas obras musicais com medíocre sucesso.

Data dessa época sua ligação com Thérèze La Vausseur, uma jovem criada, de bom coração e espírito simples, mas tão estúpida que jamais conseguiu aprender a ler. Vinte e cinco anos depois Rousseau se casa com Thérèze, com quem viveu até sua morte. Dessa união nasceram cinco filhos que Jean Jacques entrega, um após outro, à roda dos expostos. Êsse criminoso ato atormenta-o até o fim de seus dias. Deixa mesmo entrever seu remorso em um de seus livros, "Émile", ao escrever a propósito da obrigação dos pais: "Não há pobreza, nem trabalhos, nem respeito humano, que os dispensem de

criar seus filhos e educá-los pessoalmente. Leitores, podem dar fé às minhas palavras: predigo que todo aquêle que tem entranhas, e que negligencia seus deveres, verterá lágrimas amargas durante muito tempo e jamais encontrará consôlo".

O ano de 1749 é decisivo na vida de Rousseau. Diderot estava prêso sob palavra em Vincennes e Rousseau ia freqüentemente visitá-lo. Numa dessas viagens, lê uma notícia sôbre a questão proposta pela Academia de Dijon para o prêmio do ano seguinte: "Se o progresso das ciências e das artes contribui para corromper ou para apurar os costumes".

Imediatamente um novo universo de cogitações se abre para êle. O tumulto das idéias que lhe ocorrem é de tal violência que sente a cabeça tonta, como se estivesse embriagado, e palpitações violentas, a ponto de não poder mais caminhar. Deixa-se cair debaixo de uma árvore e ali fica prêso de tamanha agitação que as lágrimas lhe escorrem pela face.

Febrilmente escreve Rousseau o seu discurso e depois de submetê-lo a Diderot envia-o à Academia de Dijon. O êxito é extraordinário e em desproporção com o valor da obra, como Rousseau é o primeiro a reconhecer. No ano seguinte, seu Discurso recebe o prêmio da Academia e essa notícia, diz êle, "acabou de fermentar em meu coração aquêle primeiro germe de heroísmo e de virtude que meu pai, minha pátria e Plutarco ali haviam deixado em minha infância".

Três anos depois escreve o "Discurso sôbre a Origem da Desigualdade entre os Homens", que êle dedica à República de Genève, sua primeira obra realmente importante. Nela, Rousseau antecipa muito do que iria desenvolver em "O Con trato Social". Começa por descrever o ser humano num idílico estado pré-social. O homem é então um animal feliz em sua plena animalidade. Em sua exaltação ao estado de natureza, chega Rousseau a escrever: "J'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé".

Mostra a seguir como se estabeleceu entre os homens a desigualdade moral ou política. E o responsável por esta seria a propriedade privada, fonte de todos os males.

"O primeiro que, tendo cercado um terreno e ousado dizer — isto é meu — e encontrou gente bastante ingênua para acreditá-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil", escreve Rousseau. "Quantos crimes, guerras e assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquêle que, arrancando as estacas e entulhando os fossos, tivesse gritado aos seus semelhantes: "Não ouças êste

impostor. Estarás perdido se esqueceres que os frutos pertencem a todos e que a terra não é de ninguém"!

Dessa usurpação inicial derivou tôda a desigualdade entre os homens a tal ponto que a humanidade é reduzida à escravidão pelos ricos.

A linguagem de Rousseau nesse Discurso é bela e sua lógica parece irrefutável. Investe sem temor contra os poderosos, com uma violência nunca antes igualada.

Inaugura Rousseau um estilo eloqüente, de enorme influência sôbre as massas. Fala com a linguagem de praça pública, linguagem para sublevar multidões e mesmo quando seus conceitos são frios e de pretensão científica, sente-se arder, por baixo das palavras do pensador, o fogo do revolucionário.

Rousseau quer ajustar sua vida às suas convicções, num afã de sinceridade que êle julga indispensável para se fazer ouvir. Veste-se agora de pano grosseiro como um pobre burguês e passa a viver da modesta ocupação de copista de música. Êle é agora o iluminado Rousseau; audacioso, orgulhoso, intrépido. Seus ditos mordazes são repetidos por tôdas as bôcas. É o homem da moda em Paris. Começa a despertar inveja e a fazer inimigos: "Foi mais a minha reforma pessoal", comenta êle, "do que a minha celebridade literária que atraiu tal inveja; ter-me-iam, talvez, perdoado o brilhar na arte de escrever; porém não puderam perdoar-me por dar, com minha conduta, um exemplo que parecia importuná-los".

Dominado pela misantropia, afasta-se Rousseau de Paris, indo habitar uma casinha na floresta de Montmorency, que chama l'Ermitage. Apesar dos sofrimentos físicos que já há muito o atormentavam, sente-se feliz em l'Ermitage, vivendo longe do tumulo de Paris e em contacto com a natureza. Entrega-se ao devaneio e à melancolia. Sua imaginação, tão rica, tece a teia de amôres ideais por que êle tanto aspirava e que nunca vivera. É assim que de seu cérebro nascem Júlia e Clara, personagens de "La Nouvelle Heloise". Êsse livro, um misto de paixão e moralismo, tem indescritível sucesso. Apesar da hostilidade dos homens de letras, especialmente de Voltaire, o romance de Rousseau arrebata o grande público.

Ainda em Montmorency recebe Rousseau a hospitalidade do Marechal e da Marechala de Luxemburgo, sob cuja proteção vive alguns anos.

Essa hospitalidade de grandes senhores, porém, serve de pretexto para que os homens de letras da época lancem os maiores sarcasmos contra Rousseau. Êle, o destruidor dos tiranos, dos nobres, dos ricos, aceitava a hospitalidade dos pode-

rosos! O próprio Rousseau sente essa contradição e certa vez, ao abraçar M. de Luxemburgo exclama: "Ah! Senhor marechal, eu odiava os nobres antes de conhecê-los e hoje os odeio ainda mais depois que o Senhor me fez sentir como lhes seria fácil fazer com que os adorássemos". Essa época foi a mais produtiva de sua vida, pois foi então que terminou "La Nouvelle Heloise" e escreveu "Carta a d'Alembert sôbre os Espetáculos", o "Contrato Social" e "Émile ou de l'Éducation".

Estas duas obras aparecem quase simultâneamente em 1762 e contra Rousseau se desencadeia a tempestade. A Pompadour, que vislumbrara num dos seus livros um insulto à sua pessoa, o primeiro ministro Choiseul, as grandes damas da Côrte, o Parlamento, o Clero e os "filósofos", à frente dos quais o odiento Voltaire e entre êles seu ex-amigo Diderot, se unem para destruí-lo.

Christophe de Baumont, duque de Saint Cloud e par de França, na qualidade de Arcebispo de Paris, condena "Émile ou de l'Éducation", como expondo "uma doutrina abominável, própria a destruir os fundamentos da religião cristã, perturbar a paz dos Estados e provocar a revolta dos povos contra seus soberanos" e por conter conceitos "falsos, escandalosos, cheios de ódio contra a Igreja e seus ministros, ímpios, blasfemos e heréticos" e proíbe a leitura ou a posse de tal obra sob as penas da lei.

O Parlamento de Paris condena o livro à fogueira e decreta a prisão de seu autor e em 1 de junho de 1762, enquanto o "Emílio" é rasgado e queimado pùblicamente nas escadarias do Palais de Justice, Rousseau foge da França para se refugiar em sua pátria. Ajoelha-se e beija a terra suíça que êle supunha ser a terra da liberdade. Bem pouco tempo dura essa ilusão. Dias depois o "Émile ou de l'Éducation" é queimado em Genève.

"Aquêles dois decretos", escreve Rousseau, "foram o sinal do grito de maldição que se ergueu contra mim em tôda Europa com um furor de que não há exemplos". "Eu era um ímpio, um ateu, um maníaco, um louco varrido, um animal feroz, um lôbo". "Procurei em vão a causa daquela animosidade unânime e estive a ponto de crer que todos tinham ficado loucos"!

Rousseau começa a sofrer do delírio de perseguição que iria atormentá-lo pelo resto de sua vida. À enfermidade do corpo, que tanto o fazia sofrer, junta-se agora a do espírito.

Fugindo da Suíça, busca Rousseau a proteção de Frederico II da Prússia, mas antes que se extinguisse o clamor provocado por "Émile" e pelo "Contrato Social", Rousseau lança mais lenha à fogueira com suas "Lettres écrites de la Mon-

tagne", nas quais ataca vigorosamente a Igreja e o Estado de Genebra. Os pastores protestantes reagem com extrema violência. Apontam-no como o Anti-Cristo, proíbem sua entrada no templo e sublevam os camponeses contra êle. Apedrejado, agredido, ameaçado de morte, foge novamente Rousseau. Erra pela Suíça algum tempo, expulso de tôda parte e, finalmente, aceitando um convite de David Hume, se refugia na Inglaterra.

Mas também na Inglaterra não encontra a paz que tanto almejava. Hume e Jean Jacques não haviam sido feitos para se entenderem, comenta Romain Rolland. Suspeitoso de que Hume se unira aos seus inimigos, foge Rousseau novamente e depois de vagar algum tempo pela França, retorna a Paris onde permitiram que residisse, apesar da ordem de prisão que sôbre êle pairava. Instala-se em uma pobre casa e volta à sua antiga profissão de copista de música. Nessa época escreve a segunda parte de suas "Confissões" e essa mescla de genialidade e loucura que é "Rousseau juiz de Jean Jacques".

Sua última obra é "Devaneios de um Passeante Solitário" que não chega a terminar e na qual se mostra mais conformado. Uma grande tristeza o domina: "Eis-me, pois, só sôbre a terra", escreve, "não tenho mais irmão, amigo, companhia que eu mesmo. O mais sociável e o mais amante dos homens foi proscrito por um acôrdo unânime".

Duas semanas antes de sua morte, levam-no para Ermenonville, idílico lugar onde Rousseau volta ao contato da natureza que tanto amara. Sua saúde melhora; toca no piano a última de suas composições. O riso volta a seus lábios. No dia 2 de junho de 1778 é fulminado por um edema cerebral.

Dois anos depois, o culto a Rousseau rompe tôdas as barreiras e seu túmulo se torna lugar de peregrinação. As vozes de seus adversários são abafadas pelo clamor das multidões. Bonace, Brissot e Danton rendem-lhe culto. O jovem Robespierre, o santo da Revolução, dedica-lhe sua vida ao iniciar a carreira política.

Êle, que tanto horror votara à violência, ao derramamento de sangue, à guerra civil, é aclamado pela "Montanha" como o precursor da Grande Revolução.

A Convenção, em 1784, confere-lhe a coroa de carvalho e o título de "preceptor do gênero humano".

Suas cinzas são transladadas para o Panteon e lá estão, ainda, entre os que a história marcou para a imortalidade.

A teoria do contrato social, de Rousseau, ao menos em seu fundamento, não tem originalidade. Antes dêle, como já

vimos, muitos a haviam formulado, especialmente Locke. Mas a Rousseau favorece o momento histórico. Êle surge como o teorizador que traduz em palavras candentes e no encadeamento lógico, tão ao gôsto da época, tôda uma justificativa de revolta do povo contra a opressão dos reis e dos poderosos.

Para se contrapor ao direito divino dos Reis, era preciso formular-se uma nova base para a sociedade, com apoio na qual pudesse o povo varrer a tirania da face da terra. É Rousseau o autor dessa tarefa. No "Contrato Social", volta êle ao tema que já havia longamente desenvolvido em um de seus discursos: o homem não é, por natureza, um animal social. Mas, enquanto no "Discurso sôbre as Origens da Desigualdade entre os Homens" Rousseau descreve o estágio pré-social como uma condição idílica, no "Contrato Social" deixa entrever que êsse estado de natureza não poderia subsistir, sob pena de perecer o gênero humano.

"Suponhamos", diz êle, "terem os homens chegado a um ponto em que os obstáculos que atentam contra sua conservação no estado natural excedem, pela sua resistência, as fôrças que cada indivíduo pode empregar para manter-se nesse estado. Então, êste estado primitivo não pode subsistir e o gênero humano pereceria se não mudasse o modo de ser" (*).

Mas, se a sociedade não é um produto da natureza, o homem, no estágio pré-social, tem todos os direitos e goza da mais ampla liberdade. Em nome de que, com qual fundamento, se pode restringir seus direitos e limitar sua liberdade?

Acaso a fôrça pode erigir-se em direito? Não, pois "não há homem bastante forte para ser sempre o Senhor, se êle não transforma a fôrça em direito e a obediência em dever"; "ceder à fôrça é um ato de necessidade, não de vontade".

A idéia de que o direito se baseia na fôrça, segundo Rousseau, é inexplicável, pois o efeito varia com a causa. Tôda a fôrça que sobrepuje a inicial, virá, por sua vez, a constituir nova base de direitos. "Assim", diz Rousseau, "como se pode desobedecer impune e legìtimamente, pôsto que o mais forte tem sempre razão, não se trata de fazer outra coisa se não chegar a sê-lo".

A fôrça não pode, pois, dar origem a qualquer direito e o problema que Rousseau se propõe resolver e que êle próprio formula, é êste: "Encontrar uma fórmula de associação que

---

(*) As citações entre aspas, dêste capítulo, quando não houver indicação de outra fonte, são de "O Contrato Social".

defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado, de qualquer fôrça comum; e pela qual, cada um, reunindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo, ficando assim tão livre como dantes".

Na própria formulação do problema, surge uma contradição aparentemente insuperável: como pode o homem continuar livre, detendo, portanto, todos os seus direitos e, ao mesmo tempo, encontrar essa forma de associação que visa proteger uns contra os outros, implicando, portanto, em restrições à liberdade?

Os teóricos do direito natural, como assinala Groethuysen, já haviam enfrentado essa dificuldade. Mas, para êles, o homem, vivendo em sociedade, não gozava de uma liberdade completa. Sacrificava alguns de seus direitos para conservar outros. "O indivíduo, passando do estado de natureza ao estado social, perde uma parte de seus direitos mas, em compensação, os direitos que êle se reservou, são protegidos pela coletividade".

Mas, para Rousseau, não é isso o que acontece. O direito natural não admite restrições de qualquer espécie. O homem não cede, não renuncia a seus direitos, não faz um pacto *com* a sociedade, mesmo porque a sociedade não existe antes do pacto. Êle se dá inteiro à sociedade.

"Cada um de nós", escreve Rousseau, "põe sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e consideramos ainda cada membro como parte indivisível do todo".

Essa "vontade geral", a que todos se submetem, exprime o supremo bem, pois visa o interêsse da comunidade. Como todos dela participam e como todos a ela se submetem, forçosamente ela será benéfica. Ninguém iria manifestar uma vontade má, da qual também seria vítima.

No momento em que *todos* renunciam a *todos* os seus direitos, forma-se um corpo político detentor de *todos* os direitos e do qual *todos* participam. O "eu" absoluto cede o passo ao "eu" relativo.

A êsse corpo moral, corpo político, Rousseau dá o nome de *soberano*.

É preciso prestar atenção nessa terminologia e evitar confundir o *soberano* com o governante. Para Rousseau, o *soberano* é o corpo político inteiro e se confunde com a idéia de *povo*.

Mas, se os homens renunciam aos seus direitos, então, como é que, ao mesmo tempo, os conservam?

A questão é sutil, mas dentro da lógica de Rousseau é explicável. O *soberano* é resultante da soma dos direitos de todos os homens e todos os homens dêle participam. Pois bem: se assim é, cada um tem uma parte indivisa nos direitos do todo igual àquela com que contribuiu para formá-lo. Para figurar concretamente um exemplo: se o soberano é composto de 10.000 sêres humanos e recebeu 10.000 direitos naturais, cada homem participa dêsse soberano com um décimo milésimo dos direitos totais, isto é, com tanto quanto contribuiu para a formação do soberano. Apenas êsse direito deixou de ser o direito do homem em estado de natureza para ser o direito do *cidadão*. "A essência do corpo político", escreve Rousseau, "está na concordância da obediência e da liberdade e as palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas cuja idéia se reúne num único nome: *cidadão*".

O conjunto dos cidadãos constitui o soberano, idéia que se confunde com a de *povo*. Vemos, pela vez primeira, emprestar-se um sentido qualitativo e não apenas quantitativo à palavra *povo*, o mesmo que hoje sucede com a palavra *massa*. E, assim como o sentido qualitativo da palavra *povo* teve prolongados ecos na história política, assim o sentido qualitativo da palavra *massa* está tendo, em nossos dias, fundas repercussões sociais.

O soberano é assim constituído pela vontade unânime de seus componentes. Adverte Rousseau que "uma única lei há que, pela sua natureza, exige um consentimento unânime: o pacto social; porque a associação civil é o ato mais livre do mundo; nascendo todo homem livre e dono de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem o seu consentimento".

Fora, porém, do contrato primitivo e como decorrência dêle, a opinião da maioria, representando a vontade geral, obriga a maioria.

Mas, como pode um homem ser livre e, ao mesmo tempo, conformar-se com vontades que não são as suas?

Rousseau dá a explicação: quando se propõe uma lei ao povo, o que se pergunta a todos os cidadãos não é se ela lhes convém ou não, mas sim se ela corresponde ou não corresponde à "vontade geral", isto é, se atende ou não atende aos interêsses comuns que os uniram. Nessas condições, os vencidos em seu ponto de vista simplesmente erraram; aquilo que supunham ser a vontade geral não o era e o que prevaleceu foi a verdadeira vontade do cidadão que se confunde com a do soberano.

Vê-se, pois, que, para Rousseau, o corpo político chamado *soberano* tem sua vontade própria que êle chama "vontade geral". Ela, por definição, não pode errar e não pode deixar de conduzir ao bem comum.

Rousseau empresta um caráter qualitativo à "vontade geral", em contraposição à "vontade de todos" ou à "vontade da maioria", que tem um caráter meramente quantitativo.

Todo o povo pode ter uma vontade uniforme e, não obstante, pode essa vontade não representar a "vontade geral", se ela não atende ao interêsse comum. Daí a necessidade de se investigar a natureza intrínseca dessa vontade, pois que "o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interêsse comum" que une os cidadãos.

Ora, "pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos, de sorte que o soberano conhece sòmente o corpo da nação e não diferencia a nenhum dos que o compõem". Se a vontade manifestada pelo corpo político exige mais de um do que de outro, favorece a alguns e prejudica a outros sem que o interêsse comum o exija, então essa é uma vontade particular, não a vontade geral.

"Os compromissos que nos unem ao corpo social", escreve Rousseau, "não são obrigatórios senão enquanto são mútuos e sua natureza é tal que, respeitando-os, não se pode trabalhar para outro sem trabalhar para si".

Portanto, a vontade geral, para ser verdadeira, deve sê-lo nos seus fins como na sua essência e deve partir de todos para ser aplicada a todos.

Se assim não fôra, a vontade tenderia a algum fim individual e determinado e o cidadão, julgando do que lhe é estranho, não teria princípio de eqüidade que o guiasse.

Vemos, pois, como Rousseau distingue entre a vontade geral e a vontade de todos ou da maioria. Esta nada mais é do que a soma das vontades particulares, portanto nem sempre de destina a ser aplicada a todos, nem sempre se confunde com o interêsse comum. Ao passo que aquela, por sua essência, é infalível e os que não tenham com ela concordado simplesmente erraram ou então manifestaram vontades particulares. As vontades particulares são as vontades do homem. A vontade geral é a vontade do cidadão. Aquelas podem visar interêsses individuais. Esta só pode visar o interêsse comum. Aquela é a vontade de um aglomerado de indivíduos. Esta é a vontade do povo.

Só quando o indivíduo faz abstração de seus interêsses pessoais e apela para sua consciência de cidadão é que exprime a vontade geral.

Não obstante essa independência entre a vontade geral e a vontade da maioria, adverte Rousseau que as decisões só são obrigatórias quando sancionadas pelo povo. Para que a vontade geral faça lei, ela deve se exprimir por intermédio da vontade de todos.

Nesta altura, e assentada a radical diferença que Rousseau estabelece entre a vontade de todos ou da maioria e a vontade geral, sou tentado a repetir uma objeção já formulada por Groethuysen, não obstante esta conferência ser de natureza puramente expositiva.

E a objeção é esta:

Transportando-se para o campo objetivo a teoria de Rousseau, como se pode conhecer a vontade geral? Um corpo político pode ser composto só de maus cidadãos, e, nesse caso, seria inútil consultar a cada um dêles ou a todos, pois ninguém estaria em condições de exprimir a vontade geral; pode ser composto só de bons cidadãos, e, nesse caso, bastaria consultar um dêles para se conhecer a vontade geral; ou, como sucede na prática, pode ser composto de bons e de maus cidadães. Nesse caso, se os maus cidadãos forem em maioria, nem por isso sua vontade exprime a vontade geral, e bastaria consultar um dos bons cidadãos para conhecê-la, pois seu voto a traduziria melhor do que os votos da maioria dos maus cidadãos.

O próprio Rousseau admite que é difícil reconhecer a vontade geral. Em seu "Discours sur l'Économie Politique", escreve: "é preciso conhecê-la e sobretudo bem distingui-la da vontade particular a começar por si mesmo; distinção sempre muito difícil de se fazer e para a qual só a mais sublime virtude pode dar as necessárias luzes".

Ora, essa "sublime virtude" não é própria da maioria do povo em nenhuma nação e em época alguma. Ela é privilégio muito pouco iluminado. Assim sendo, por que deve todo o povo ser consultado e só com seu "referendum" transformar-se em lei aquilo que se supõe exprimir a "vontade geral"?

Mesmo admitindo, por absurdo, que todo o povo participe dessa "sublime virtude", indispensável para que cada um distinga sua vontade como indivíduo de sua vontade como cidadão, ainda assim o povo pode ser enganado naquilo que supõe representar o bem comum e o próprio Rousseau adverte que, para descobrir as melhores regras da sociedade que con-

vém às nações, é necessária uma inteligência superior, um desinterêsse total, um conhecimento aprofundado. Não é o próprio Rousseau quem diz: "Seriam precisos deuses para dar leis aos homens"?

Groethuysen formula o seguinte dilema, ao qual não há como fugir: "não estabelecer a diferença entre a vontade geral e a vontade de todos é destruir a infalibilidade da vontade geral e insistir sôbre essa diferença é pôr em dúvida a soberania do povo".

Um dos predicados da soberania a que Rousseau empresta grande importância é a de que o *soberano,* isto é, o povo, não pode ser representado.

"A natureza confere ao homem o direito de ser homem; a sociedade, o direito de ser cidadão" (Groethuysen). Êsse direito político, que é o direito de cidadão, é um direito fundamental do homem que vive em sociedade e exprime, por assim dizer, a essência social do cidadão. É por isso que êle não pode ser nem alienado, nem transmitido, nem representado. Se a soberania consiste, essencialmente, na manifestação da vontade geral e se a vontade geral habita a consciência íntima de cada cidadão, não seria possível atribuir-se a outrem o direito de manifestá-la.

Ao soberano, sinônimo de povo, cabe exprimir a "vontade geral". Essa "vontade geral" pode, sem dúvida, coincidir momentâneamente com uma vontade particular, mas, o que não pode é ficar jungida a ela.

"O soberano", escreve Rousseau, "pode dizer: quero atualmente o que quer tal homem ou, pelo menos, o que êle disse que quer"; não pode, porém, dizer: "o que êsse homem desejará amanhã, desejo-o hoje", pôsto que é absurdo que a vontade se ligue ao porvir, submetendo-se de antemão à vontade individual. Se o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por êsse ato, perdendo sua qualidade de povo; desde o momento em que tem um amo, não há mais soberania e o corpo político fica destruído".

Assim sendo, é contra a própria natureza da soberania o se fazer representar. Os deputados do povo não são seus representantes, mas, simplesmente, seus comissários, que não estão aptos a nada decidir definitivamente. "Tôda lei que o povo pessoalmente não ratificou é nula e não é uma lei". O povo inglês, comenta Rousseau, "pensa ser livre e engana-se; não o é senão durante a eleição dos membros do Parlamento; uma vez êstes eleitos, torna-se escravo e nada mais é". E, ferinamente, conclui: "nos curtos momentos de sua liberdade, pelo uso que dela faz, bem merece que a perca".

Para Rousseau, portanto, todo o povo deve participar da obra legislativa. Não por meio de deputados, mas diretamente, pessoalmente, pois que êle, povo, é o soberano, portador da "vontade geral", a qual poderá ou não coincidir com a vontade particular dos deputados. Reconhece, entretanto, Rousseau, aliás em contradição consigo próprio, que todo o povo em conjunto não pode redigir a lei. Alguém deve ser incumbido dessa tarefa; alguém dotado de sublime virtude, inteligência superior à de todos aquêles predicados a que já se fez referência.

Mesmo, porém, dotado de tão excelsas qualidades,o legislador, mero comissário do povo, mesmo que o quisesse, não poderia desfazer-se dêsse direito intransferível, porque, segundo o pacto fundamental, sòmente a vontade geral obriga os particulares e não é possível ter certeza de que uma vontade particular está de acôrdo com a geral, senão depois de tê-la submetido aos sufrágios livres do povo".

Em outra passagem, porém, Rousseau admite que a aprovação da lei pelo povo seja tácita. É o caso em que, promulgada a lei, o povo soberano, dono de se opor, não o faz. "Em semelhante caso de silêncio universal, deve-se presumir o consentimento do povo".

Como se verifica, Rousseau, partindo de um ideal, vai aos poucos fazendo concessões à realidade. A princípio, exige, como um imperativo, a participação direta e pessoal do povo em tôda a obra legislativa; a seguir, admite que uns poucos, excepcionalmente dotados, redijam a lei, desde que a submetam ao sufrágio popular. Finalmente, aceita a aprovação tácita, manifestada pelo silêncio do povo soberano.

Vimos, pois, como, segundo Rousseau, se forma a sociedade por meio de um pacto em que todos renunciam aos seus direitos naturais em troca dos direitos políticos, deixando de ser indivíduos para ser cidadãos e como o corpo político que resulta dêsse contrato, e que toma o nome de povo ou soberano, é o único detentor da "vontade geral", a única que pode obrigar a todos e que, por definição, é infalível. Vimos, finalmente, como o soberano ou o povo manifesta a vontade geral através da lei.

Isso não bastaria, porém, para o funcionamento do corpo político. O soberano manifesta suas vontades. Mas, quem as há de fazer cumprir?

"Tôda a ação livre", escreve Rousseau, "tem duas causas que concorrem para produzi-la: uma moral, a saber, a *vontade* que determina o ato; outra física, a saber, o *poder* que

o executa. Quando caminho para um fim, é preciso, primeiramente, que eu assim o queira e, em segundo lugar, que os pés me conduzam. Se um paralítico quer correr e um homem ágil não, ambos ficarão imóveis. O corpo político tem os mesmos propósitos; distingue-se nêle a fôrça e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo, aquela sob o de poder executivo. Nada se faz sem o seu concurso".

Sabido como é que o poder legislativo pertence exclusiva e diretamente ao povo, vejamos como se forma o poder executivo ou Govêrno.

Cumpre, inicialmente, não confundi-lo com o soberano, pois já vimos que, em Rousseau, soberano é o povo. "O *govêrno* é um corpo intermediário, estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da conservação da liberdade, tanto civil como política".

Muitos escritores, anteriores a Rousseau, vislumbraram a existência de um contrato entre o povo e o chefe a que êle se entregava, contrato no qual se estipulavam entre as duas partes as condições pelas quais uma se obrigava a mandar e outra a obedecer.

Rousseau nega êsse pretendido contrato, mesmo porque a autoridade suprema do povo soberano não pode ser nem modificada nem alienada. Limitá-la, é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano se obrigue a obedecer a um senhor, pois que êle povo é o soberano e, por definição, não pode ter superiores.

A instituição do govêrno resulta de um ato de soberania, o qual se desdobra em duas etapas. Primeiro, o povo soberano, por meio de uma lei, expressão da "vontade geral", determina que fica estabelecido um corpo de govêrno, com as características e a composição que julgar conveniente. A seguir, o povo nomeia as pessoas encarregadas de exercerem o govêrno que a lei havia estabelecido.

O govêrno é mero executor das ordens do soberano, que é o povo. Disso resulta, escreve Rousseau, "que os depositários do poder executivo não são os amos do povo e sim seus empregados; que (o povo soberano) pode nomeá-los e destituí-los quando quiser, e que não lhes corresponde contratar e sim obedecer".

Quanto às formas pelas quais pode o soberano constituir o govêrno, Rousseau as classifica em *democracia, aristocracia* e *monarquia.*

A democracia — e observe-se aqui a diferença entre o conceito atual de democracia e o adotado no "Contrato Social" — a democracia seria aquela forma pela qual o govêrno seria entregue a todo o povo ou à maioria dêle. Tal forma é, na prática, inviável. Exigiria enorme virtude por parte dos cidadãos e só seria aplicável em Estados muito pequenos em que fôsse fácil reunir contìnuamente o povo.

"Se existisse um povo de deuses", escreve Rousseau, "governar-se-ia democràticamente. Um govêrno tão perfeito não convém aos homens".

Quanto à aristocracia, é a forma de govêrno que consiste no exercício do poder executivo por pequeno número de cidadãos. Distingue Rousseau três modalidades de aristocracia. A natural, só existente entre povos primitivos, a eletiva e a hereditária.

As preferências de Rousseau voltam-se para a aristocracia eletiva, pois a eleição é a forma pela qual "a probidade" as luzes, a experiência e todos os outros motivos de preferência e da estima públicas são outras tantas garantias de ser o govêrno sàbiamente exercido.

Finalmente, a monarquia consiste na entrega do govêrno a um magistrado único. Essa forma de govêrno é, sem dúvida, a que tem mais vigor, mas também é aquela em que a vontade particular tem maior império e com mais facilidade domina as outras. O defeito básico da monarquia, segundo Rousseau, consiste em que nessa forma de govêrno vencem sempre os intrigantes, os indivíduos sem escrúpulos, enquanto a vontade popular nas aristocracias eletivas não eleva quase nunca aos primeiros postos senão homens esclarecidos e capazes, que os exercem com honra.

Eis aí o pensamento político de Rousseau, pensamento que marcou decisiva etapa na história da humanidade.

Êle é certo ou errado? A teoria do "Contrato Social" é verdadeira ou falsa?

"Essa pergunta", responderia Spengler, "carece de sentido para o mundo da história política". "O que importa é se as doutrinas são eficazes, e por quanto tempo a crença na possibilidade de melhorar o mundo, segundo um sistema ideológico, é uma potência com a qual tenha de contar a política".

Sob êsse ponto de vista da eficácia histórica, o "Contrato Social" de Rousseau só encontra paralelo no "O Capital" de Karl Marx. São as duas obras que maiores transmutações provocaram na fisionomia política do mundo. Ambas se ensangüentaram nas ruas. Ambas ergueram o clamor de multidões. Ambas derrubaram regimes. Ambas dominam ainda o universo, uma o mundo ocidental, outra o mundo oriental, e o choque final de ambas é a catástrofe que espera a humanidade e que talvez ponha fim ao gênero humano.

CULTURA E LIBERDADE

GILBERTO DE MELO KUJAWSKI

I

A cultura é um fruto suculento, de muita substância e sabor.

A ninguém passará despercebido que tôdas as metáforas inspiradas na cultura tendem a reduzir-se à escala vegetal: um fruto, uma planta, um bosque.

É o caso de indagar se não será a cultura o meio vegetativo do espírito.

À semelhança do bosque, ou da planta, a cultura desenvolve uma fôrça de expansão interna que independe do homem; por outro lado, apresenta uma docilidade submissa ao tipo de conformação que o homem lhe imprime.

Assim, os vegetais. O reino mineral é destituido de potencialidade interna expansiva e o reino animal não oferece a plasticidade material das plantas. Se a cultura fôsse mineralmente ou animalmente simbolizada, ou seria entendida como corpo sem vida ou como forma insubmissa de vida, qual a maior parte dos animais.

Comparamos a cultura a um fruto. Ampliando um pouco a metáfora, vejamos aonde ela nos conduz.

Diàriamente e a todos os momentos vivemos de provar daquele fruto, tão indispensável à subsistência quanto o ar que respiramos. De sua polpa é que alimentamos nossa maneira de ser, em pensamento ou em ação, em sentimento ou em vontade, em fé ou em amor.

Aquele fruto, consubstanciando-se ao nosso ser, é fruto colhido *não na árvore da ciência, mas na árvore da vida,* situada no meio do paraíso, segundo as Escrituras.

Fruto gerado pela árvore da vida, não é a cultura simples forma de conhecer, mas forma radical de ser. Esta é a primeira distinção importante a reconhecer no trato do problema cultural. "Cultura é, pois, — diz Max Scheler — uma categoria do *ser,* não do saber ou do sentir." [1]

---

(1) Max Scheler — "El Saber Y La Cultura", trad. esp., pág. 140 (no volume "Metafísica de la Libertad" Editorial Nova — Buenos Aires).

A cultura identifica-se ao saber, sòmente e tôdas as vêzes que o saber se reduz à modalidade de ser. Originàriamente, todo saber é interessado. Não no sentido utilitarista vulgar, mas no sentido de nos colocar em meio ao ser, dentro do ser ("inter-esse") das coisas e de nós mesmos. O saber nos coloca em nós mesmos na medida em que se constitui numa forma de vida, isto é, de ser.

O saber culto só tem lugar quando vem precedido pela carência angustiosa do não saber. Ora, o problema do não saber é um problema ao nível da vida, a posição interrogativa de uma existência que se sente incompleta por não saber. Só no ato de saber adquire sua plenitude vital. O homem de cultura aprendeu o que sabe, movido pela íntima premência de completar-se e enriquecer-se, não só intelectualmente, mas estruturalmente. Por isso, o homem culto encarna o que sabe, de tal modo que seu patrimônio intelectual representa o precipitado de todo um drama pela procura de si mesmo.

O erudito, pelo contrário, aprende por aprender, sem nunca se abalar pela urgência de um solo seguro onde enraizar-se. O saber erudito não passa de mera informação e como o destino de tôda informação é sepultar-se no arquivo, o saber erudito arquiva-se na memória, sem mais conseqüências. O saber culto caracteriza-se como saber de formação e auto-formação.

A cultura como fôrça de formação, era denominada "Paideia", na Grécia posterior ao século V e é denominada "Bildung", na Alemanha.

Quer tomemos a cultura como a totalidade das produções e dos aspectos de vida de um povo, quer a consideremos como processo de formação educacional ("Paideia", "Bildung"), a cultura não foge à categoria do ser.

"Paideia" era o processo de formação total do homem grego segundo os ideais clássicos da beleza e da bondade. Werner Jaeger, autor da melhor obra sôbre o assunto, demonstra como não se tratava de um adestramento do indivíduo para fins exteriores, pois a criação do Homem vivente era proposta "como a mais sublime obra de arte", fim em si mesmo absoluto. — "A cultura se oferece na forma inteira do homem, em sua conduta e comportamento externo e em sua postura interna. Nem uma nem outra nascem do azar, mas de uma disciplina consciente." (2)

(2) W. Jaeger — "Paideia", trad. esp., pág. 20.

No presente ensaio abordaremos a cultura não como simples obra de formação, mas a cultura como fenômeno histórico-social, aquela unidade interna nas criações e nas formas de vida de um povo.

Na própria consciência popular reflete-se a vaga intuição da unidade interna que solidariza ìntimamente as expressões criadoras do povo com suas condições de vida no espaço e no tempo. É a identificação entre o homem e a terra. A ninguém passam despercebidas, por exemplo, as relações entre a psicologia introvertida do mineiro e seu domicílio entre as montanhas; a pertinência entre a alegria do samba e a paixão carioca da vida ao ar livre; o reflexo da natureza descarnada do nordeste no estilo mineral dos seus romancistas; a ninguém são estranhas as modulações do litoral baiano nas canções praieiras de um Dorival Caymmi (talvez mais culturalmente representativas que a douta oratória de Ruy).

A unidade entre o homem e a terra inaugura o cenário morfológico da analogia dominante entre as múltiplas atuações culturais de um povo. Analogia entre a religião, os costumes e as grandes festas; entre a fala, o cancioneiro popular e a música; entre o conhecimento da natureza, a atividade econômica e o desenvolvimento técnico. Religião, direito, artes, ciências, técnicas e costumes de um povo são penetrados por profunda conexão formal. Esta conexão, por sua vez, é redutível à vivência originária do espaço e do tempo, expressiva da unidade entre o homem e a terra.

Nessa unidade entre o homem e a terra, verdadeira identidade fisiognômica, esconde-se um dos mistérios básicos de tôda cultura. Não é sem um ágil esfôrço de compreensão que poderemos explicar e inclusive, admitir a ação morfológica da terra sôbre o homem e o destino humano. Não nos referimos às influências exteriores como a do clima e outras semelhantes, mas à plasmação morfológica interna que infiltra no homem florestal a *alma* da floresta e no homem desértico, a *alma* dos desertos.

Vejamos como examina a questão Ortega y Gasset, no seguinte trecho que vamos traduzir:

"A paisagem não determina casualmente, inexoràvelmente, os destinos históricos. A geografia não arrasta a história: sòmente a incita. A terra árida que nos rodeia não é uma fatalidade sôbre nós e sim um problema à nossa frente. Cada povo encontrou-se com seu problema proposto pelo território a que chegou e o resolveu a seu modo; uns, bem; outros, mal. O resultado dessa solução são as paisagens atuais.

É preciso, pois, inverter os têrmos. O dado geográfico é muito importante para a história, mas em sentido opôsto ao que lhe dava Taine. Não é aproveitável como causa que explica o caráter de um povo, mas, ao contrário, como sintoma e símbolo desse caráter. Cada raça leva em sua alma primitiva um ideal de paisagem que se esforça por realizar dentro do marco geográfico do contôrno. Castela é tão terrìvelmente árida porque é árido o homem castelhano. Nossa raça aceitou a sêca ambiente por sentí-la afim com a estepe interior de sua alma.

Como no indivíduo, a mulher escolhida é o dado que proporciona mais profundas revelações, poucas coisas declaram mais sutilmente a condição de um povo como a paisagem que aceita." ("Temas de Viaje", vol. II das O.C., pág. 373).

A paisagem representa, pois, uma opção histórica, circunstância procurada e aceita tal como se apresenta, ou reformulada à medida de outras exigências formais.

De onde se conclui que a unidade entre o homem e a terra é menos primária que a unidade entre a vida humana e a história. A identificação do homem com a terra acontece no âmbito da história e a sintonia originária da vida humana aglutina-a com sua história.

A cultura aparece como unidade de estilo entre a vida humana e sua configuração histórica. A cultura como espírito objetivo (isto é, o conjunto dos objetos culturais como os mitos, as crenças religiosas, as idéias científicas, os princípios artísticos, a organização política, moral, técnica e jurídica e os costumes) não passa da história na medida em que esta adquire forma e figura. E o sujeito dessa atividade de criação, formação e transformação é o chamado espírito subjetivo. Por sua vez, a unidade entre espírito objetivo e espírito subjetivo tem lugar na realidade radical da vida humana, enquanto essencialmente histórica.

A biologia vem ensinando, desde von Uexküll e outros, que o corpo vivo e seu meio constituem um todo funcional. O meio-ambiente das diversas espécies não é homogeneamente o mesmo. Cada espécie seleciona do ambiente certo "corte" esquemático, em afinidade com seus meios de reação e dentro deste campo restrito desenrola o drama de sua vida. O meio vital é seletivo e não oferecido uniformemente a tôdas as espécies.

Assim como cada tipo biológico vem necessàriamente incluído em seu meio vital peculiar, da mesma forma, cada variedade configurativa assumida pela vida humana através da

história, corresponde à sua inclusão no seio de um *mundo* privativo.

A paisagem significa, apenas, uma das possibilidades do mundo cultural, pois já vimos que a paisagem é sancionada pela opção histórica.

O mundo cultural não se limita ao contôrno físico; tem amplitude supra-cósmica. Mundo não quer dizer sòmente "onde", "lugar onde", mas sua idéia envolve, igualmente, as coordenadas que tornam possível manter-se alguém "onde". Quem desconhece suas coordenadas históricas, de fato não está presente em lugar algum.

"Mundo — escreve o autor de "Rebelião das Massas" — é o repertório de nossas possibilidades vitais. Não é algo de aparte e alheio a nossa vida, e sim, sua autêntica periferia. Representa o que podemos ser; portanto, nossa potencialidade vital." (Ortega y Gasset, O. C., vol. IV, pág. 165).

Dissemos acima que a paisagem é uma *possibilidade* do mundo cultural; e Ortega nos explica isso, ao definir o mundo como o repertório de nossas possibilidades vitais.

Neste ponto preciso, ferimos a raiz do problema cultural.

Cultura significa *criação de possibilidades,* pura e simplesmente. A tarefa primordial da cultura não coincide com nada de material. A cultura, o espírito subjetivo-objetivo tem como desígnio principal a elaboração de *perspectivas* antecipadoras para a instalação de seus monumentos históricos. É o projeto unificador entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo. Quando semelhante projeto vem à luz na intuição tradicional do "mundo" recebe o nome de *cosmovisão.*

Há uma chamada cosmovisão científica, mas a idéia de cosmovisão aplica-se, preferencialmente, ao conjunto de intuições não teóricas sôbre o mundo e a vida, próprio a um povo ou a um indivíduo. Fornece não só um saber estrutural sôbre as coisas, como princípios e normas para a ação.

Cultura é amadurecimento de possibilidades. Não de possibilidades abstratas, mas de possibilidades *pulsionais,* aqueles impulsos de direção que nos conduzem coletiva e individualmente no sentido daquele que somos.

Cultura é instauração de possibilidades executivas.

A velha divisa pindárica — "transforma-te em quem és" — reflete o lema condutor da cultura autêntica, em dimensão coletiva ou individual.

Como impulso de direção a cultura é estilo.

O estilo é a condição de possibilidade da plenitude de uma obra artística. Se o escritor não tem amadurecido seu estilo, frustrará irremediàvelmente seus livros. Assim, enquanto a cultura não amadurece suas possibilidades (seu estilo de ser) não há lugar para a plenitude do espírito objetivo. [3]

Não custa exemplificar de que modo a cultura, como estilo e possibilidade de ser, condiciona a vigência dos fenômenos históricos incluidos no espírito objetivo.

É sabido que Aristarco de Samos, filósofo pitagórico do século III A.C., antecipando-se de vários séculos a Copérnico, já concebera o movimento da Terra em tôrno do Sol. Êste último, parecendo-lhe sete vêzes maior que a Terra não poderia girar em tôrno da mesma, seria um contrasenso.

Entretanto, foi preciso chegar a Copérnico, no século XVI, para que a teoria da translação da Terra em volta ao Sol adquirisse indícios de prestígio científico e de vigência universal. Foi preciso que se preparasse todo um contexto científico, com base na razão físico-matemática, para que a idéia de Aristarco, substancialmente a mesma de Copérnico, surgisse com fôros de verdade, cêrca de dezenove séculos após seu esbôço inicial. Em meio à constelação de possibilidades da cultura antiga e medieval, não havia cabida para uma teoria hoje corrente em nossa primeira formação escolar.

Conclui-se, portanto, que qualquer fato só é fato histórico na medida em que é cultural. Göethe não o ignorava, ao declarar que "todo fato já é teoria".

Passando a outro exemplo (nesta exposição intencionalmente didática), é um fato que a sociedade cristã ocidental constitui-se em sistema de classes, e não de castas.

Uma das diferenças profundas entre a classe e a casta é que esta se caracteriza por sua rígida impermeabilidade a elementos de outra casta, ao passo que uma classe é perfeitamente permeável aos elementos provenientes do nível inferior ou superior. Se buscarmos o porquê da impermeabilidade das castas, veremos que, em última análise, é devida à distinta índole humana conferida pela sociedade de castas aos componentes de cada uma destas. A essência humana do Brâmane, do religioso indú, não é a mesma essência do xátria guerreiro; e nem a essência dêste guarda algo em comum

(3) Veremos no capítulo seguinte as relações entre cultura e trabalho e de que forma o trabalho não pode construir a cultura, por ser incapaz de forjar possibilidades, mas sòmente variações em tôrno de uma possibilidade fixa.

com a dos vaicias ou a dos sudras, quer dizer, os mercadores e os trabalhadores braçais.

Pelo contrário, no ocidente cristão impera *um denominador comum para todos os tipos de homem,* os quais se diferenciam sim, mas por distinções acidentais. Graças àquele denominador comum é que a sociedade ocidental pode organizar-se em classes; recìprocamente, pela ausência de semelhante padrão é que as sociedades orientais organizavam-se à base de castas.

O padrão antropológico ocidental consolida um princípio de possibilidade que estiliza à sua maneira êsse conteúdo básico do espírito objetivo, que é a organização social.

Assim a cultura — projeto, direção e estilo, modela a história.

II

Na consciência brasileira, os primeiros vislumbres de nossa formação cultural anunciam-se no sentimento caracterìsticamente aborígene [4] da paisagem, iniciado pelo romantismo indianista. A imagem da natureza brasileira, tal como foi desenhada por Gonçalves Dias e José de Alencar, gravou-se indelèvelmente na cosmovisão nacional de tôdas as gerações posteriores. Transmitida na escola ou no lar durante os anos receptivos da infância, quando mais tenra a memória e mais plástica a imaginação, é recebida com um calor de entusiasmo telúrico sempre renovado pela vida afora.

Vale recordar as palavras com que José de Alencar, em 1865, apresenta seu poema em prosa "Iracema":

"O livro é cearense. Foi imaginado aí, na limpidez dêsse céu de cristalino azul, e depois vazado no coração cheio das recordações vivazes de uma imaginação virgem. Escrevi-o para ser lido lá, na varanda da casa rústica ou na fresca sombra do pomar, ao doce embalo da rêde, entre os múrmuros do vento que crepita na areia ou farfalha nas palmas dos coqueiros."

Embora Alencar desperte a evocação de um quadro cearense, é o animismo da brasilidade inteira que vibra alí.

Já vai longe o tempo em que as devoções afetadas ao realismo ou ao naturalismo literário procuravam lançar o ridículo sôbre o excesso de idealização estética nas páginas dos nossos

---

(4) Ab-orígene: original.

primeiros românticos. Do realismo para cá aprendemos muitas coisas que os realistas ignoravam, inclusive a sentir o sabor primitivo e a graça juvenil que repassam as idealizações estéticas do nosso mais verde romantismo.

O que faltava aos primeiros românticos, embevecidos no sentimento auroral do contôrno, era o sentido histórico indispensável para considerar o elemento humano em situação, ou seja, em interação construtiva com o meio.

Sòmente Euclides da Cunha, ao início do século, atrever-se-ia a uma definição vigorosa da realidade antropológica brasileira, infelizmente prejudicado pelo cientificismo parcializante e abusivo de seu método de estudo.

Seja como fôr, Euclides, ao insculpir sua frase mais célebre — "O sertanejo é, antes de tudo, um forte" — estava plasmando a idéia e a imagem do primeiro tipo antropológico brasileiro autêntico.

Histórica e cronològicamente, o primeiro tipo antropológico brasileiro seria o bandeirante. Mas com êste aconteceu um fenômeno de rápido desgaste, ainda muito mal esclarecido. O bandeirante teve interrompida sua continuidade histórica e ficou estacionado no pretérito. Por isso, a figura arcaica do bandeirante é dominada por um halo grandioso de solidão.

O tipo sertanejo lavrado por Euclides ganhou continuidade cultural no romance nordestino das últimas décadas, para culminar triunfalmente na figura de Riobaldo Tatarana, personagem central do romance de cavalaria jagunça "Grande Sertão: Veredas", do mineiro João Guimarães Rosa.

"O jagunço de Guimarães Rosa — adverte Antônio Cândido — não é salteador; é um tipo híbrido entre capanga e homem-de-guerra." [5]

A figura de Riobaldo e o sortilégio do sertão conjugam-se em unidade cultural perfeita. A Terra descrita por Euclides ainda não fôra bastante culturalizada; é um meio vital puramente físico e neutro, sem totalização funcional interna com o homem. Mas o sertão de Riobaldo "é o mundo".

"Sertão: é dentro da gente."

O sertão é o poder, "forte arma":

"Rebulir com o sertão, como dono? Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a êle; não era para à fôrça se compor. Todos que malmontam no sertão só

---

(5) "Diálogo' (8).

alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela."

O sertão é o mundo, repertório de tôdas as possibilidades que o homem é capaz de encarnar, e o homem ensinado pelo sertão, supremo educador, realiza em plenitude o ciclo do destino:

"O senhor escute meu coração, pegue no meu pulso. O senhor avista meus cabelos brancos... Viver — não é? — é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo. O sertão me produz, depois me engoliu, depois me cuspiu do quente da bôca... O senhor crê minha narração?"

O sertão é o cenário bárbaro de um Brasil ainda auroral, um Brasil-possibilidade e "conteúdo". E o homem do sertão, semi-bárbaro rente à terra, é que se impõe como tipo antropológico representativo dentro do processo cultural brasileiro. À primeira vista isto parece algo estranho. Como admitir tanta autoridade representativa para os personagens semi--selvagens de Euclides, esquecendo as figuras requintadas de Machado de Assis? Para o jagunço primitivo de Guimarães Rosa, em detrimento dos tipos mais civilizados do romance urbano?

Aconteceria, talvez, que os caracteres do mundo não urbano consignariam melhor a tipicidade *local* que as figuras psicológicas, mais universais, dos centros civilizados?

Cremos o contrário. Ninguém se nos apresenta mais universal, e, ao mesmo tempo, mais regional, que D. Quixote, por exemplo. A tipicidade cultural emprestada aos filhos semi-bárbaros da gleba, provém da circunstância de se tratarem, precisamente, de seres- semi-bárbaros.

Já é o momento de desfazer o equívoco implantado por certos lugares-comuns na mentalidade popular ou ilustrada. Assim, urge desmentir o sediço lugar-comum de que "barbárie" e "cultura" importam em categorias opostas e irreconciliáveis.

Barbárie e cultura não se contrapõem.

Se entendemos a cultura como criação de possibilidades, acrescentamos que a barbárie é a própria *possibilidade* ainda virgem de qualquer elaboração. É a ebulição irrefreável do poder-ser. Para Ortega, a cultura é vida organizada, portanto, derivada, secundária e de segunda classe. Só a barbárie é vida organizante, primária e radical, tornando-se

patente que é a vida não organizada que produz a organização [6].

Não só não se contrapõem, como constituem categorias polo a polo, ou seja, que se requerem mùtuamente. O bárbaro não sobrevive dentro da barbárie, e o homem de cultura fenece depauperado, sem os influxos da vitalidade bárbara que impelem ao desconhecido. *Não há progresso humano da barbárie para a espiritualidade.* Espiritualidade e barbárie coexistem na organização humana de todos os tempos e lugares e sòmente o humanismo unilateral, angelista [7], pode crer na erradicação completa do princípio caótico-demoníaco que nos murmura o inaudito no sangue, no "rio noturno do sangue" de que fala Rilke.

Por isso, por viver na vizinhança das fontes, é que o modêlo antropológico mais eloquente de uma cultura, é o personagem fronteiro entre a barbárie e os altos valôres, expressão de uma espiritualidade elemental. Por isso, o brasileiro se projeta melhor no "sertanejo" do que em Braz Cubas; em Riobaldo, de preferência a Quincas Borba [8].

III

Cultura animi e *cultura agri,* cultura do espírito e cultura do campo, desde os tempos romanos, representam dizeres enxertados, acreditando-se, comumente, que a cultura espiritual deve tôda sua acepção à simples analogia com a agricultura.

Dos autores modernos, ao que parece, foi o espanhol Vives, no século XVI, o primeiro a empregar a palavra no sentido de cultivo espiritual.

Entre os autores latinos era corrente o emprêgo do vocábulo "cultor", significando "o estudante" (Marcial); ou "cultura", designando "o ensino", "a educação" (Horácio).

Não obstante, por mais estreitas que sejam as analogias entre a cultura e o cultivo do solo, não explicam plenamente a derivação histórica, genuina do vocábulo.

---

(6) Ortega y Gasset, O. C., vol. II, pág. 282.

(7) Por exemplo, o humanismo socialista.

(8) No linguajar da gíria brasileira contemporânea vem se revestindo o qualificativo "bárbaro" de significado aproximado a "exorbitante", "superlativo", o que vem revelar muitas coisas. Um time de futebol revelador de qualidades excepcionais é um time "bárbaro". Um cantor que arrebata as massas é "bárbaro". O adjetivo "bárbaro" associa-se à idéia de potencialidade infinita.

É fácil observar a incidência de outra analogia bem mais autêntica e fecunda: a analogia entre *culto* e cultura. Culto, no sentido ciceroniano de "cultus deorum".

Nossa tese é de que a cultura inteira não passa da secularização dos primitivos gestos de culto às veneráveis instâncias do sagrado.

Não se trata de tese inédita, e sim, mal difundida; e pouco estudada, talvez.

Penetremos passo a passo, ao menos até os umbrais dêsse obscuro arcano.

Sempre que nos defrontamos com semelhantes questões de "alta indagação", a melhor via de abordagem é o paralelo com situações da vida imediata. Para atingirmos a medula dessa obscura questão — o culto e suas relações com a cultura, partiremos dos jogos infantís.

Em livro sôbre a função cultural do jôgo, Huizinga alinha as teorias mais correntes que procuram explicar o jôgo, em geral, considerado como simples função *biológica.*

O jôgo, qualquer tipo de disputa recreativa, tem recebido os seguintes rótulos dos estudiosos: descarga do excesso de energia vital; impulso de imitação; necessidade de relaxamento psico-físico; exercício para atividades sérias posteriores; necessidade de domínio sôbre as coisas e as pessoas; descarga inocente de impulsos daninhos; satisfação fictícia de desejos que não podem ser satisfeitos na realidade, etc., etc.

Ainda que baseados em premissas distintas das que sustentam o autor de "Homo Ludens", nossa conclusão é a mesma: as mencionadas teorias nada esclarecem sôbre o jôgo por restringí-lo à categoria de mera função biológica.

Antes de tudo, importa saber não da capacidade subjetiva para o jôgo, e sim da viabilidade do ato de jogar como acontecimento objetivo. Pode ser que o princípio biológico do jôgo provenha do "impulso de imitação", ou de qualquer daquelas outras funções referidas. Nosso principal interêsse diz respeito à instalação do *campo de jôgo,* que é um campo de fôrças autônomo e privativo dentro do contôrno total. Como é possível concretizar-se o plano do jôgo, com suas leis próprias impondo-se aos menores movimentos de todos os jogadores? Dir-se-á que é o jôgo mesmo que inaugura seu quadro de relações. A dificuldade está em compreender como o faz e como o mantém.

É êste o momento azado para levarmos a cabo a sugestão esboçada poucas linhas acima, quando nos dispúnhamos a

traçar um paralelo entre as questões de alta indagação e as situações de nossa vida imediata. Ainda que pareça estranho num ensaio dessa natureza, vamos cumprir à risca e literalmente aquela sugestão, confiados em sua eficácia comunicativa. Sem temer bem provável petulância, queremos transportar o leitor, assim de relance, para as circunstâncias de momento e lugar nas quais o aguarda o autor.

Cá estamos, o leitor e eu, vivendo a última semana de maio, instalados em ponto qualquer de uma rua relativamente tranquila na zona residencial da capital paulista.

Nesta época do ano, os brasileiros de todo o território já se acostumaram a ouvir certas deflagrações familiares a seus ouvidos, desde a meninice; são as "bombinhas", empregadas pelos infantes de tôdas as classes sociais do país para comemorar a chegada das festas juninas, iniciadas a 13 de junho, dia de Sto. Antônio.

Por certo, o leitor, algo afastado de sua infância, haverá de estranhar, tanto quanto o autor, o esquisito prazer experimentado pelos meninos em sobressaltar os adultos, deflagrando aqueles cartuchos de pólvora, nem sempre inocentes, um após outro. — Por quê a viva paixão da molecada com o estampido característico das "bombinhas"? Com o espoucar dos rojões sob a frialdade das constelações austrais?

Não corresponderá à meninice de todos os tempos e lugares o bizarro prazer de repercutir os tímpanos provocando explosões semelhantes?

Não é como se os meninos esperassem a manifestação de algo que nem êles sabem definir, nessas eclosões sonoras?

De fato, os meninos esperam algo, algo de espantoso que sòmente êles podem esperar. E o que esperam, resumido da maneira mais sucinta e sem rodeios (você que foi criança não o ignora, caro leitor) *é a deflagração mágica do rígido espaço-tempo físico em que são obrigados a viver.*

O sonho secreto de tôda criança é pôr o mundo pelos ares. O mundo é o contôrno indócil aos seus fantásticos projetos de expansão lúdica e deve ser destruído violentamente pelo anseio de uma largueza absoluta, sem limites entre o exterior e o interior.

No jôgo das "bombinhas", tradicional entre as crianças de nossa terra, vem à luz o segredo mais íntimo e substancial de todo e qualquer jôgo infantil: a projeção demiúrgica de um espaço-tempo distinto do espaço-tempo objetivo, *a cuja ordem a criança resiste.*

Cada folguedo, principalmente se condicionado ao "faz de conta", traz a projeção imaginativa de todo o mundo das possibilidades infantís, em busca de afirmação extrovertida. O término efetivo da infância coincide com a célebre crise adolescencial de *introversão*, durante a qual a criança interioriza suas possibilidades para exteriorizá-las mais tarde nas pautas de sua ordem cultural objetiva.

Se a criança joga e sabe que joga, é por situar-se em posição fronteiriça entre dois mundos: o mundo *de verdade* e o mundo do *faz de conta*. O primeiro, o *de verdade,* é o cosmos cultural, objetivo, transmitido pelo contato dos adultos, e do qual a criança se conhece prisioneira. No curso de seu desenvolvimento, a criança já se encontra com o universo preformado no qual se instalará depois de adulta.

Por isso, sua condição é privilegiada, em contraste com a do homem primitivo, o qual deve criar originàriamente a ordem objetiva universal, inexistente para êle sem a constante renovação de sua iniciativa criadora.

A criança procura fugir às determinações da ordem exterior objetiva, superpondo à mesma a fluidez de seu sistema fabulatório. O homem primitivo, pelo contrário, busca instalar no cáos ingente da sua origem os fundamentos de uma regularidade que lhe permita descobrir ao mundo e a si mesmo.

O ato infantil de fuga à circunstância tal como é dada, é o jôgo; o ato primitivo de inserção numa circunstância a ser desvelada, é o *culto* (9).

IV

Perante qualquer objeto de culto nossa atitude primária é de reverência. A reverência, o respeito pelas coisas sagradas, traduz-se no cuidado de *guardar a distância* a elas devida. Por demasiado simples que possa parecer, todo o mistério do culto reside no sentimento da distância instaurada entre nós e o objeto do culto. Bem o constatamos em

---

(9) Culto e jôgo mostram-se duas atividades diametralmente opostas. O jôgo é uma função tardia, e não primária, ao contrário do que pretende Huizinga, pois o jôgo desenvolve-se a partir da liberdade. Já o culto, não é atividade pròpriamente livre, mas *libertadora.* Não se compreende a tentativa abusiva de Huizinga para fundar o culto e a cultura na atividade lúdica, como se o homem primitivo gozasse de uma disponibilidade imediata. O homem, originàriamente, é livre; mas não, disponível.

qualquer tipo de culto: aos deuses, aos heróis, à ciência, à beleza, ou a semelhantes valôres.

Não há comunicação possível entre dois seres, sem o respeito a uma distância prévia. Se duas pessoas que se encontram não cessam de falar ao mesmo tempo, nenhum diálogo se estabelece. O amor sempre foi uma forma de culto, das mais fervorosas. Ao inverso do que parece, o amor não se define desde logo como criação de intimidade entre os amantes, mas justamente ao contrário, como elaboração de uma distância ótima entre o par amoroso, respeitada a solidão essencial de cada pessoa. Desde que a distância é eliminada, desaparece a tensão comunicativa da paixão e esta se estiola melancòlicamente, nas fraldas da inautêntica intimidade cotidiana.

Culto é distância. Mas não distância que afasta e sim, distância que aproxima. O culto é função essencialmente dialética; ao mesmo tempo que nos afasta, aproxima-nos de seu núcleo fulgurante. Ora, essa distância aproximante, ou proximidade distanciante é, precisamente, a *perspectiva.*

Se o objeto se encontra excessivamente próximo, ou distante de nossa vista, não conseguimos enxergar: para aproximá-lo de nossa visão, faz-se mister afastá-lo até onde possamos divisá-lo no conjunto dos demais objetos.

É a perspectiva que nos possibilita efetivar a primeira experiência do real. A perspectiva não só representa abertura do real, como se inclui em seu próprio ser. Por isso insiste Ortega em que o ser definitivo do mundo não é matéria, nem alma, nem coisa alguma determinada, e sim, uma perspectiva.

O mundo não passa de um sistema de perspectivas.

Organizadas originàriamente pelo culto, essas perspectivas petrificam-se na cultura.

De início, a vida humana está submersa no cáos torrencial das aparências, arrastada pela corrente dos fenômenos, sem segurança e sem direção. Desconhece-se a si mesma e não se distingue das coisas em redor. Não está na natureza como se defrontando com esta, mas confundindo-se com ela. Só ao adquirir o sentido de um *centro* a vida humana começa a emergir de sua conturbação elemental. Ao chôro agoniado da criança, clamando por um ponto de apôio a que se ater, responde a figura totêmica da mãe que se debruça sôbre ela como o centro vivo de salvação. Da mesma forma, ao clamor desesperado da vida humana primitiva, em seu nau-

frágio inicial, respondem as entidades sagradas do culto encarnadas em centro metafísico de legalidade.

A partir do referido *centro* torna-se possível a progressiva distância da vida humana em relação ao contôrno, cada vez menos opressivo à medida que o homem se encerra no seu mundo próprio, o âmbito culto-cultura.

O culto, revelando o prestígio organizador de um centro absoluto, traz o homem à presença das coisas e conquista para todo o futuro o primeiro "status" cultural básico, que é, precisamente, o privilégio de *estar*, estar no mundo.

A linguagem do culto é o ritual e o conteúdo do ritual é o mito. Mito e rito consubstanciam o espírito e a forma da cultura arcaica.

Seria inútil tentar esclarecer o mito, sem consonância com o rito, ou vice-versa. "Uma cerimônia — diz o mitólogo Kerényi — é a transposição de uma matéria mitológica em ação." ("Introduction à l'Essence de la Mythologie", pág. 20).

Um exemplo: notável especialista no assunto, Adolphe E. Jensen, relata que por ocasião da festa dos balões dos Uitoto, na América do Sul, os indígenas dançam noites seguidas, sem cessar. Aos estrangeiros brancos presentes à sua festa, disseram os Uitoto: "— Nós não nos limitamos a dançar, ainda que lhes não pareça outra coisa. É que estamos a contar histórias." ("Mythes et Cultes chez les Peuples Primitifs", pág. 53).

Os atos rituais exprimem a representação dramática dos sucessos evocados no mito.

Lentamente, é preciso que se infiltre em nossa inteligência, ainda intoxicada por alguns traços de racionalismo e de positivismo, a seguinte retificação metodológica: mito é o horizonte mundanal no qual adquire perfil o conjunto de nossas condutas e de nossas convicções. Não se trata de um gênero narrativo mais ou menos fantástico, uma história fabulosa. É a mais verídica de tôdas as histórias, a história da possibilidade do real em seu conjunto orgânico.

Mesmo nas sociedades primitivas, contudo, os mitos entram em processo de degradação, transformam-se em mitos *explicativos* dêste ou daquele fenômeno particular. Êsses chamados mitos explicativos, ou etiológicos, já correspondem à fase de problematização pre-científica da realidade e não oferecem genuina base perspectivista à inserção vivencial na circunstância. Os mitos primigênios, autênticos, não se ocupam dos fenômenos internos ao mundo e sim com a prévia

instauração do mundo mesmo como sistema e legalidade da vida humana.

Mito autêntico não é o que trata de explicar porque os negros são negros ou como ganhou o galo sua bela crista; é o que se aplica a delimitar o contexto global da situação humana. Mitos cosmogônicos, sôbre a terra, o sol, a lua, o espaço sagrado no "centro do mundo", a maternidade e a paternidade cósmicas, o tempo santo e o eterno recomeçar de tôdas as coisas, a dramaturgia do divino, e outros que tais.

Mircea Eliade, antigo professor na Universidade de Bucarest, é autor de um dos livros mais autorizados no assunto — "Traité d'Histoire des Religions" —, do qual nos serviremos para extrair alguns exemplos concretos de tudo quanto foi aqui sugerido.

Entre outros pontos, aquêle autor começa por chamar a atenção sôbre um aspecto da vida cultural primitiva que nós, "civilizados", mal podemos admitir: é a tendência normal do primitivo para transformar os atos fisiológicos em rituais, imprimindo-lhes, assim, um valor espiritual.

"A psicanálise e o materialismo histórico negligenciam por completo o valor e a função *completamente diferentes* que apresentam o erotismo e a nutrição entre os povos primitivos. Não se trata de atos fisiológicos senão para os modernos, ao passo que se formalizam, para os homens das culturas arcaicas, em sacramentos, cerimônias por cujo intermédio comunicam com a *fôrça* da própria Vida." (pág. 40).

Isto significa que a vida religiosa dos povos primitivos não se aprisiona em compartimentos estanques, mas vem inserir-se ao nível do cotidiano, transformando em cerimônias os atos fisiológicos fundamentais.

No decorrer de seu estudo, aquêle profundo mitólogo demonstra como a maioria das ações efetuadas pelo homem das culturas arcaicas não significam "em seu pensamento, outra coisa que a repetição de um gesto primordial cumprido ao início dos tempos por um ser divino ou por uma figura mítica. O ato não encerra sentido senão por repetir um modêlo transcendente, um arquétipo." (pág. 41).

O rito consiste, sempre, na repetição de um gesto-modêlo, cumprido *in illo tempore,* ao princípio da história, pelos ancestrais ou pelos deuses. O importante é compreender que a ação ritual, ao mesmo tempo que é uma cerimônia, promove a inserção do homem na realidade, *pois só na medida em que repetem o ato-modêlo primordial é que os atos efetuados aqui e agora ganham normalidade e consistência.*

Dizíamos que a vida humana só emerge do cáos, ao gravitar em volta de um *centro* estabilizador. Pois o rito tem por conteúdo a repetição de um acontecimento mítico *in illo tempore* ("naquele tempo", como está nos Evangelhos), o centro de irradiação das formas cultuais-culturais.

O simbolismo arcaico do *centro* domina também a organização do espaço em inúmeros mitos que localizam a cidade, o templo e a moradia no Centro do universo. O espaço sagrado para a construção da cidade, do templo ou da moradia, nunca é escolhido, mas *descoberto* pelo homem numa espécie de revelação que lhe dita o lugar ideal (pág. 317).

A fundação da nova cidade repete a criação do mundo, suas quatro portas correspondendo aos quatro pontos cardeais (pág. 321). Assim, tanto na fundação de Roma, quanto de qualquer cidade primitiva. Outro grande especialista, já citado, Kerényi, reproduz a observação de Varro, segundo a qual a palavra latina "urbs" deriva de "orbis", círculo); a cerimônia romana tradicional na fundação das cidades mandava traçar um círculo, com uma charrua, em redor de um "centro" predeterminado. Êste era o coração da cidade, o lugar de manifestação do sagrado, âmbito de espacialização religiosa e não puramente geográfica.

Ao espaço sagrado, corresponde o tempo sagrado.

Todos os rituais, recorda Mircea Eliade, têm a propriedade de se passar "agora", um "agora" de sempre; transportam ao *eterno presente.* "A paixão de Cristo, sua morte e sua ressurreição nunca as comemoramos, simplesmente, durante os ofícios da Semana Santa; passam-se verdadeiramente neste momento e sob os olhos dos fiéis. O verdadeiro cristão deve sentir-se *contemporâneo* daqueles acontecimentos *transhistóricos,* uma vez que o tempo das teofanias, repetindo-se, volta ao presente." (pág. 336).

Os tempos míticos não ficaram no passado, mas extendem-se ao presente e ao futuro. "Não importa por meio de que ritual e de que gesto significativo (caça, pesca, etc.), o primitivo insere-se no tempo mítico." (pág. 337).

As festas periódicas, entre as quais o sacrifício da "orgia" (caracterizada pela inversão da ordem normal), trazem a restauração do tempo sacro, mergulhando a comunidade inteira no "illud tempus" primordial, o momento mítico do fim e comêço da criação.

No que se refere às ocupações tradicionais, ao trabalho regular, apenas lembraremos algo do que nos informa Eliade

sôbre a atividade agrícola entre as comunidade aurorais. O célebre estudioso não se cansa de bater na mesma tecla:

"Para o homem *primitivo*, a agricultura, bem como tôda outra atividade essencial, não se reduz a simples técnica profana. Dizendo respeito à vida, e visando ao crescimento miraculoso dessa vida presente nos grãos, nos campos, na chuva e nos gênios da vegetação, a agricultura é, antes de tudo, um ritual" (pág. 285).

Em suma, é o bastante concluir, por ora, que as tradições do culto mítico respondem pela unificação da comunidade cultural no espaço e no tempo. E ainda que as comunidades se definam com base em usos comuns, tais usos, em sua múltipla expressão cultural, consubstanciam-se, originàriamente, no espírito e na forma dos cultos.

V

Ainda que de modo sucinto, faz-se mister recordar os principais momentos evolutivos do problema da cultura.

Não é segrêdo para ninguém que a noção de cultura, como fenômeno histórico-social, despertou no curso da filosofia da história. A data exata em que se inaugurou a filosofia da história, oferece margem a dúvidas. Como preocupação espiritual, a reflexão filosófica sôbre a história remonta, pelo menos, a Sto. Agostinho, no século IV. Agostinho foi o primeiro pensador a empregar a nova ótica cultural formulada pelo cristianismo, para esboçar uma primeira sistematização universal dos conhecimentos históricos. Focalizando o drama do *homem interior* dividido na luta entre o reino de Deus e o Mundo, mergulha o destino humano na contingência do tempo histórico, cenário indispensável à dramaturgia da salvação. Categorias tais como *a interioridade do homem, destino humano, contingência, salvação* e outras de cunho agostiniano, antes de Sto. Agostinho, jamais haviam adquirido tamanho alcance; e, depois de Sto. Agostinho, ainda não cessaram de atuar, *implícita ou explìcitamente,* nos supostos de qualquer edificação filosófica.

Constituída em disciplina especulativa estrita, a filosofia da história só se configura no século XVIII, quando o napolitano Giovanni Battista Vico publica sua obra fundamental, "Principii di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni", em 1725.

Vico estabelece a filosofia da história em suas próprias bases, partindo da autonomia que reconhece para o mundo

histórico. A História, ao tempo de Bacon, por exemplo (sc. XVI), tinha por conteúdo qualquer saber de fato, não se distinguindo entre a História da Natureza e a História do Homem, ou a História Sagrada. Pois Vico, veio contribuir decisivamente para restringir a História aos fatos humanos. Concebia que o homem só pode entender as coisas que êle mesmo faz. Só a Deus, o supremo Criador, cabe a inteligência da Natureza física, reservando-se o homem ao conhecimento dos fatos históricos, o "mundo das nações", onde encontra sua própria realidade.

Há uma história eterna, ideal, que deve servir de pauta à compreensão da história particular e concreta. Essa história ideal, eterna, desenrola-se em três fases sucessivas: a idade divina, a idade heróica e a idade humana. Percorrido o ciclo das três idades, a nação volta ao ponto de partida, à primitiva barbárie, até uma nova idade divina. "Corso e ricorso", curso e recurso é o perene recomeçar das três idades.

Vico empresta o maior relêvo ao paralelo entre *a sucessão das épocas históricas e o suceder-se das conformações psíquicas*. Cada uma daquelas etapas mostra perfeita correspondência de estilo em tôdas suas produções e atividades, por exemplo, entre a poesia e a forma de Estado.

Embora antecipando-se e superando a todos seus sucessores no século XVIII, as descobertas de Vico demorariam cêrca de um século inteiro a repercutir, permanecendo o grande pioneiro solitário e ignorado durante êsse lapso de tempo.

Alguns anos antes que o pensador napolitano publicasse sua obra, Pierre Bayle lança um "Dictionaire historique et critique" (1695), no qual sem oferecer uma verdadeira filosofia da história, realiza a crítica minuciosa das fontes de informação histórica, elaborando o registro de suas falhas. Bayle quer depurar a verdade dos fatos das inúmeras distorções que lhe imprime a tradição, a começar pela tradição teológica. Sua atitude perante os fenômenos históricos não é a do filósofo, que os interpreta segundo primeiros princípios, mas é a atitude do lógico, examinando-os na ordem de sua coerência racional externa.

O título da obra de Montesquieu, "De l'Esprit des Lois", "Espírito das Leis" (1748), faz pensar imediatamente, não em filosofia da história, mas em filosofia política. Alguns autores negam ao pensamento de Montesquieu o caráter de filosofia da história. Mas é inegável que os princípios ético-espirituais — a "honra", a "virtude", o "temor" — que servem

de estrutura e movimento para as três formas de Estado — monarquia, república e dispotismo — contituem prncípios-forças radicados na vida histórica. O tipo genérico das instituições depende estritamente da forma de Estado, assim como esta repousa na fôrça dinâmica do princípio ético-espiritual dominante; se a "honra" nacional enfraquece, decái a monarquia; se a "virtude" afrouxa, desintegra-se a república.

Montesquieu alimentava a esperança que do conhecimento progresivo dos princípios gerais e dinâmicos da história surgiria nesta uma ordem tão segura e rigorosa quanto observamos no conjunto da natureza.

A contribuição histórico-filosófica de Montesquieu, talvez possa resumir-se no seguinte: os acontecimentos humanos não se acumulam em mero agregado, sem relação uns com outros, mas unificam-se no mesmo sentido, conforme leis físicas e espirituais atuantes no Estado, o qual recebe sua estrutura do princípio ético-espiritual dominante; em segundo lugar, o conhecimento progressivo das leis e dos princípios retores dos Estados, deverá amadurecer numa ordem histórica tão perfeita quanto a ordem da natureza.

É conhecida a definição clássica de lei, traçada por Montesquieu: leis são relações necessárias derivadas da natureza das coisas. Determinados os fatores constitutivos de um Estado, revelam-se, como "relações necessárias", as leis que melhor lhe assentam.

A expressão *filosofia da história* foi lançada pela primeira vez em 1756, no estudo de Voltaire "Essai sur les moeurs et l'esprit des nations". O pensador alemão Cassirer, resume em duas palavras o significado dêsse Ensaio:

"O centro de gravidade da história se desloca, com propósito metódico e consciente, da história política à pura história do espírito. É êste o motivo fundamental que separa a Voltaire de Montesquieu". (10)

Em Montesquieu, era o Estado o sujeito próprio da história; para Voltaire o grande personagem da história será o gênero humano, conforme se dá a conhecer no caráter ("esprit") das nações. Tudo quanto respeita ìntimamente à natureza humana se assemelha de um ponto a outro do universo; tudo quanto depende do costume é diferente "e só por acaso se parece". O contexto da historiografia não deve registrar apenas as batalhas e catástrofes mais violentas do pas-

(10) Ernest Cassirer — "Filosofia de la Ilustracion", pág. 243.

sado, mas deve abrir-se a tôda essa massa de episódios não espetaculares que o viajante contempla nos diferentes costumes das nações. — Esta foi a suprema intenção de Voltaire.

Mais prudente que outros escritores do século, não confessa cega esperança no progresso da humanidade, concebendo a história como a luta *flutuante* e *indecisa* da razão com a sem-razão. [11]

Na Inglaterra, ao início do século XVIII, David Hume descobre o fascínio da história, aprendendo a considerá-la não como sucessão de condições fixas e imutáveis, mas como *processo* em constante movimento. Embora renuncie a penetrar o plano geral desse processo, entretêm-no a incessante variação das aparências no tempo, e goza de suas sugestões estéticas e psicológicas.

Seguem-se os nomes de Gibbon, Robertson, Ferguson e Burke, os dois últimos já incluídos no pre-romantismo inglês. Ferguson e Burke propõem uma doutrina do progresso na qual o presente se desdobra orgânicamente do passado. Burke adotava por lema o princípio de que a veneração do antigo é congênita ao espírito humano. Já inspirado pelo romantismo, seu Estado era o Estado aristocrático dos "santos e dos cavaleiros" e sua concepção histórica, segundo Meinecke, representa um "tradicionalismo vitalizado".

Em França, Condorcet e Turgot, influenciados por Voltaire, tiveram a primasia no incremento da idéia de *progresso*. O primeiro editou, em 1794, o "Esbôço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano", onde anota a constante evolução da natureza humana para o melhor, julgando-a susceptível de progredir ao infinito sob o império luminoso da razão. Ideólogo da Revolução francesa, declara que a finalidade máxima do Estado é garantir a todos os homens, por igual, o livre exercício de seus direitos fundamentais, apontando os Estados da América como os mais capazes de praticar aquêle ideal.

Na atmosfera espiritual da Alemanha, durante a segunda metade do século XVIII, o frio racionalismo iluminista é sufocado por uma rajada de inspiração juvenil, as baladas, odes, lendas e canções do movimento preliminar ao romantismo alemão: o "Sturm und Drang" ("ímpeto e tempestade"), gerado pela revivescência das tradições nacionais populares e pelo culto entusiástico da Natureza e do indivíduo.

---

(11) Vd. Meinecke — 'El Historicismo Y Su Génesis", pág. 72 e ss.

A partir de então, a filosofia da história toma impulso sem precedentes, a ponto de se converterem tôdas as investigações conhecidas até ali, em simples propedêutica do que seria a monumental sistemática alemã do assunto.

Herder encarna a figura central desse período.

Mas, antes de Herder, merece atenção outro autor menos conhecido, Justus Möser, a quem faz justiça Friedrich Meinecke, ao estudar a gênese do historicismo.

Möser aplicava, como idéia-mestra, sua teoria das "impressões totais" ("Totaleindrücken"): "acontece, amiúde, com a mistura de nossas paixões, como se dá com a música comovedora da qual sentimos a beleza do conjunto sem contar as notas isoladas". Assim, desaparece sob a valentia a boa dose de crueldade que lhe é necessária; sob o caráter do bom administrador, certa dose de avareza, etc.

Ao contrário dos racionalistas franceses de seu tempo, como objeto de estudos históricos elegeu Möser o homem tal como se encontra na vida cotidiana, o camponês, o servente, o senhor, e não o Homem (com maiúscula) contemplado através de idéias gerais e abstratas. [(21)]

Johann Gottfried Herder fez-se o herói principal do *Sturm und Drang* contra as infiltrações exageradas do racionalismo. Discípulo de Hamann, chamado o "mago do norte", dêle herdou um princípio que desenvolveria amplamente em sua teoria da linguagem: *a poesia é a linguagem materna do gênero humano.*

Herder começou por ampliar aos seres do universo inteiro o âmbito da história, emprestando a tôdas as espécies naturais o destino de crescimento e evolução. A própria história do gênero humano submerge-se no seio da Natureza, tal como o *Sturm und Drang* tomava a esta última: "a escura e irracional causa primitiva de tôda vida". Entretanto, no sistema de Herder é o homem o centro e a culminância da Criação, da qual se distingue por seu princípio divino; de sorte que o sentido da evolução cósmica explica-se na história humana. A humanidade é a causa final da História, da Terra e da Natureza inteira. E a História não passa do desenvolvimento de um plano de educação para tôda a humanidade.

Êsse riquíssimo pensador, que escreveu "Idéias para a filosofia da história da humanidade" (1784-1791), lançou em

---

(12) Möser publicou (1768) a história de seu arcebispado natal, Osnabrück. Vd. Meinecke, "Genesis del Historicismo", pág. 261 e seg.

circulação algumas intuições fecundadas na mente de todos os seus sucessores e ainda bem longe de serem pensadas até o fim. Foi quem percebeu o paralelismo entre a formação genética do indivíduo (ontogênese) e a formação genética da espécie (filogênese). Quem insistiu, em variadas modulações, sôbre a analogia entre a infância, o povo e o homem primitivo. E quem tornou explícita a doutrina sôbre o "espírito do povo", ensinando que a história da humanidade vem encadeada numa série de *espíritos populares*. Entre os idealistas e historicistas alemães o tema do *espírito do povo* ("Volksgeist") ganharia entonação e versatilidade só comparáveis à acústica polifônica unificando sonoramente o múltiplo. Também o "Volksgeist" unifica em si a variedade e dispersão das vozes culturais.

No mesmo ano em que se iniciou a publicação das *Idéias* de Herder, vem à luz o tratado de Kant "Idéia de uma história universal sob critério cosmopolita" (1784). A história universal seria orientada por um plano secreto da natureza, objetivado na perfeita união civil da espécie humana. Só a grande confederação das nações, que fizesse pelos Estados o que fazem êstes pelo indivíduo, e que regulasse, ao mesmo tempo, as relações externas e as relações internas das nações, garantiria a gênese de uma constituição política integral.

A etapa seguinte é tutelada pela trindade idealista máxima: Fichte, Schelling, Hegel.

Fichte subordina a filosofia da história ao ponto de vista ético, liberando-a da preocupação pelos fatos — objeto da ciência histórica. A filosofia da história deve fundamentar, a necessária orientação moral para as tarefas da vontade. ("Caracteres da Idade Contemporânea", 1806). Culmina nos célebres "Discursos à Nação Alemã", ao doutrinar que a nação, em sentido político, ainda não existe, mas deve ser edificada històricamente, à fôrça da disciplina educativa.

O subsídio mais original de Schelling para a interpretação filosófica da história é fornecido pela última fase do seu pensamento, dedicada a retificar as conclusões especulativas do método hegeliano, qualificado de puramente racional e negativo, pois não explica a experiência tomada em totalidade. Para Schelling, o mais intuitivo e romântico dos idealistas, é a religião o conteúdo substancial da história, a qual implica o retôrno do universo a Deus. À filosofia da história precede necessàriamente a filosofia da mitologia. A mitologia encerra o conteúdo do tempo pré-histórico, os ciclos do processo teogônico refletido na consciência: *a história da*

consciência e a história da cultura só se explicam objetivamente pelo prestígio das potências divinas na processão do Ser absoluto.

O que poderíamos dizer de Schelling, acêrca do caráter de suas especulações, aplica-se melhor ainda a Hegel; a saber, que sua filosofia é *histórica* do comêço ao fim. Para Hegel, o real é o *absoluto,* o qual se integra nas várias fases de um processo dialético essencialmente lógico e racional. Cada realidade particular não passa de um momento isolado daquele Absoluto o qual se *historializa* num vasto processo, dentro do qual a história humana representa, apenas, uma fase.

Não cabe precisar maiores informações sôbre os ensinamentos magistrais de Hegel em "Lições sôbre a filosofia da história universal", extraordinária mina de sugestões, inclusive para os não idealistas. Basta-nos reproduzir o conceito hegeliano de *espírito do povo,* princípio êste de importância central no pensamento germânico da história, antes e depois de Hegel. Na obra citada, os espíritos de uma série de povos servem ao gradativo amadurecimento histórico do *Espírito universal.*

Entre os alemães daquela época, o "espírito do povo" não se volatilizava em simples metáfora literária. [13] Constituia verdadeira entidade metafísica, manifesta, segundo Hegel, no sentimento que um povo tem de si, de suas instituições, seus costumes e tradições. Sintetiza o filósofo:

"Agora bem, essas esferas (da cultura) baseiam-se num princípio, determinam-se por um espírito que as preenche tôdas. Êste princípio de um povo é sua *consciência de si mesmo,* a fôrça atuante nos destinos dos povos. Os aspectos da cultura de um povo são as relações do espírito consigo mesmo. O espírito dá forma aos povos, e só conhecendo-o, podemos conhecer aquelas relações". (Ob. cit., trad. J. Gaos, pág. 92).

Na primeira metade do século XIX consolida-se o prestígio da chamada *escola histórica,* inspirada pela visão da his-

---

(13) Provàvelmente, a contribuição de Voltaire para caracterizar o "espírito do povo", entre os alemães, foi estritamente terminológica. O "Volksgeist", em tôda sua solenidade metafísica, pouco tem a ver com o "esprit des nations", expressão na qual o têrmo *esprit* parece recordar o matiz que lhe é emprestado pelo "Dicionário da Academia Francesa", entre outras acepções: "Il signifie souvent Faculté de concevoir entre les choses des rapports superficiels qui échappent aux autres et qui donnent du piquant à la conversation." Na pena de Voltaire o *esprit des nations* talvez se prenda, originàriamente, a uma invectiva engenhosa de seu brilho cortesão.

tória como processo evolutivo, na mesma linha de Vico, Herder e outros nomes já citados, da centúria anterior. Na escola histórica a natureza humana perde sua identidade constante através do tempo e os ideais da cultura variam, essencialmente, segundo os povos e as épocas. O "espírito do povo", sem o caráter metafísico que lhe atribuiam os idealistas, dissolve-se em multiplicidade caleidoscópica de manifestações empíricas. Lembrem-se Niebuhr, Savigny, J. Grimm, Mommsen, Treitschke e Ranke, entre outros.

Antes de mencionar o maior renovador do saber de compreensão histórica, na época, Wilhelm Dilthey, é bom aludir aos naturalistas e positivistas contemporâneos, autores de interpretações sociológicas, como as de Comte e Spencer, que correspondem a uma filosofia da cultura. Nota Francisco Romero que as filosofias positivistas da história recolhem a tese romântica e historicista do desenvolvimento, nela substituindo os motivos ideais por contingências de fato: o interêsse econômico, o meio, a raça, a evolução biológica, o ritmo das idades, etc. (Outro método partindo dos mesmos fatores, — movimento e situações de "fato" — será obra do materialismo histórico que nos ocupará no capítulo seguinte).

O pensamento renovador de Dilthey nasce de dupla insatisfação, a primeira das quais com a ausência de nexo rigoroso entre os dados dispersos que a escola histórica armazenara sôbre a realidade histórica. Dados sem nenhuma conexão com a atividade criadora do espírito e destituidos de nexo orgânico entre si. Dilthey, longe de se contentar com a referência exaustiva aos fatos de ordem social, religiosa, poética e semelhantes, entre os povos e as épocas estudados, exigia a constituição de um saber prévio sôbre o Estado, a religião, a poesia e todos os domínios culturais *como esferas da atividade subjetiva do homem*. Por isso, Dilthey é conhecido como o fundador da *razão histórica,* em contraposto à *razão pura,* de Kant.

Outro motivo fecundo de insatisfação para o autor da "Introdução às ciências do espírito" (1883) foi com a forma *explicativa* das ciências da natureza, insuficiente para captar os conteúdos espirituais da vida histórica. "A natureza -escreve Dilthey-, *a explicamos;* a vida anímica, a *compreendemos"*. Explicamos a descarga do raio pelo choque de cargas elétricas positivas e negativas, na atmosfera. Mas a centelha do espírito criador não se explica, compreende-se. "Se quero compreender, por exemplo, Leonardo da Vinci, devo interpretar ações, quadros, imagens e obras escritas, de forma homo-

gênea e sintética". De onde "chamarmos *compreensão* ao processo pelo qual compreendemos uma "interioridade" através dos sinais percebidos do exterior pelos sentidos".

O último nome digno de menção nos fins do século passado é o de Friedrich Nietzsche, que descobriu no espírito da música a moral dionisíaca. Nietzsche começa por distinguir, não só na cultura grega, como em tôda a cultura européia, entre o apolíneo (contenção da vida) e o dionisíaco (desbordância da vida). Prossegue, acentuando a fôrça do dionisíaco, a energia da vontade de viver extravasada na luta heróica pela *criação do valor*. Esta luta pela criação do valor é a cultura. [14]

Frobenius, Spengler, Croce, Ortega e Toynbee são os principais herdeiros da problemática histórica e cultural em nosso século.

Frobenius, célebre por suas investigações etnológicas em solo africano, concebe os fenômenos culturais como formas expressivas daquela misteriosa entidade que denomina *Paideuma*. O *paideuma* é um poder de conformação cultural superior à genialidade do indivíduo e que explica esta última. No paideuma circula o animismo "demoníaco" das culturas. Diz Frobenius que não é o homem que faz a cultura, mas o paideuma é que forma o homem.

A idéia da cultura como ser vivente, proposta por Frobenius, encontrou em Splengler plena receptividade e traduziu-se em "A Decadência do Ocidente" (1918) pela afirmação de que as culturas são "plantas", organismos internamente conformados pelo desenvolvimento de uma imagem primária, e que obedecem ao fatal ciclo vegetativo de nascimento, crescimento, maturidade e morte. A imagem primária da cultura grega era o *corpo finito,* símbolo ao qual se reduzem tôdas as diversas produções de seu gênio, assim como a imagem primária do *espaço infinito* magnetiza todos os tropismos da cultura ocidental, ou fáustica. A morfologia de cada cultura é senhoreada pela virtude de um símbolo primário original, exclusivo e incomunicável.

VI

O romantismo, como concepção integral do mundo e da vida, erigiu-se em atitude crítica polimorfa contra a sobera-

---

(14) Daí que o discutido "imoralismo" nietzscheano deve ser entendido como o que é *mais* que a moral (e não como o que é *menos* que esta).

nia do intelecto racional na direção da cultura. Desde Rousseau, sustentando que as ciências e as artes não concorrem para elevar os costumes e sim para corrompê-los, a crítica romântica assume o aspecto de ataque às instituições vigentes. Ora, a censura que desde então se generalizou e se alastrou até nossa época, mesmo transformada em lugar comum, parece trazer alguma procedência. Principalmente se a entendermos em sua expressão radical, a saber — *a atual incompatibilidade entre a cultura e a vida.*

Essa crise, o romantismo pretendeu superá-la pela sonhada reintegração na Unidade primitiva entre o homem, Deus e a natureza. Infelizmente, a mística romântica, dotada de inegável fascínio e descortinando horizontes superiores, apresenta-se històricamente inoperante. Não ultrapassou as fronteiras bibliográficas de suas produções literárias e filosóficas, inspiradas, profundas e pletóricas de sugestões.

Após tôda a embriaguez emocional e intelectual do romantismo, permanecemos ainda mais solitários e perplexos, e só nos resta repetir com Mallarmé:

La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres.

Lemos todos os livros e nossos sentidos se embaciaram. A frustração instalou-se no âmago de nosso ser. A experiência não mais fecunda nossas idéias, nossas idéias já não estimulam a experiência. O divórcio entre a vida e a cultura é abissal como nunca.

O imperativo mais urgente, a tarefa das tarefas, o têma impreterível de nosso tempo exige-nos reformular quais as relações possíveis e necessárias entre *vida* e *cultura.*

O mérito inestimável do pensamento orteguiano foi o de iniciar seus primeiros passos justo ao nível dêsse problema cruciante.

"Meditaciones del Quijote" data de 1914.

Para emprestar às "Meditações do Quixote" o devido valor será, talvez, indispensável ter passado pela experiência do terrível desamparo espiritual em que ameaça naufragar a vocação criadora contemporânea.

É um livro matutino, inaugurando novo estilo de comunicação das questões especulativas mais árduas e profundas; um tratado de técnica iluminativa, instruindo sôbre a melhor arte de compor as massas de luz e sombra sem turvar a atmosfera; um estudo de perspectiva que nos introduz no mistério das coisas sem violentar a intimidade de sua polpa.

Acêrca do desespêro que se apossa do homem nos momentos de maior pessimismo, insinua o autor que um pequeno nada pode oferecer a salvação:

"Parece-me bem humano o sucesso de quem, desesperado, foi enforcar-se em uma árvore, e quando prendia a corda à garganta, sentiu o aroma de uma rosa que havia ao pé do tronco e não se enforcou". [15]

Para o quase suicida de nossos tempos, fragmentado entre os imperativos da vida e as solicitações da cultura, as "Meditações do Quixote", em sua aparência modesta e em sua fragrância silvestre, figuram aquela rosa.

Trata-se de aprofundar a intimidade entre o homem e o contôrno. Dar sentido à vida individual e às vivências circunstantes. Não é justo — lemos — empregar tôdas nossas potências de seriedade na administração social, no robustecimento do Estado, nas lutas pela ciência e pela técnica, reservando, apenas, o supérfluo de nossas energias para organizar ao redor a amizade, para construir um amor perfeito e refinar a arte de viver.

A vida pessoal merece consumir, da parte de cada qual, o maior interêsse e a maior energia, visto que *sob sua espécie* é que se nos apresentam a vida social e as demais formas de cultura. No metabolismo da vida pessoal é que se resolvem as aquisições culturais, pois só como instrumento e arma de novas conquistas tem valor a cultura adquirida.

"Todo o geral, todo o aprendido, todo o alcançado na cultura é só a volta tática que devemos tomar para nos convertermos ao imediato". [16]

Esta proposição merece destaque especial, não só no texto orteguiano, como no contexto da própria filosofia da cultura, onde ressalta numa de suas intuições máximas, a partir da qual os têrmos dos problemas se invertem.

A reconversão ao imediato significa, pois, o destino de tôda aventura cultural. O imediato é a vida humana; a nossa, a minha vida. Por isso é que Ortega, sem fazer qualquer galanteria, nem figura de linguagem, considera a filosofia como a ciência geral do amor.

"Neste sentido considero que é a filosofia a ciência geral do amor; dentro do globo intelectual representa o maior ímpeto para uma omnímoda conexão". (O. C., c. I, pág. 316).

---

(15) "Meditaciones del Quijote", O. C., v. I, pág. 323.
(16) Ibd. pág. 321.

Logo ao início do livro, define-se a missão do filósofo, que é levar os fatos — um homem, um livro, um quadro, uma paisagem, um êrro, uma dôr — pelo caminho mais curto, à plenitude de seu significado. Sem iluminarmos de amor as coisas, elas permanecem mudas e opacas e não poderíamos velar pela plenitude do seu significado. Recìprocamente, se não nos convertemos ao amor do imediato, *não haverá objetividade digna dêste nome.*

A reconversão ao imediato, como destino da proeza cultural, implica em que os problemas da cultura não podem ser abstratos, sem pertinência com meu projeto vital; e que o puro abstrato não se coloca verdadeiramente como problema. Seria estéril perseguir a Verdade, se não estou eu mesmo em verdade com minha circunstância. E minha circunstância compreende, desde a vizinhança muda ou loquaz das coisas e das pessoas que me cercam, até aos condicionantes mais amplos de tempo e lugar: a inserção em meu povo, e dêste, no mundo. É o que inspira Ortega a indagar pela verdade da Espanha ao mesmo tempo em que se interroga pela própria verdade filosófica.

O *conceito* inclui uma daquelas voltas táticas para apresar o sentido das coisas. E o que nos proporciona o conceito é a segurança, a possibilidade de repousarmos confiantes em certo núcleo inabalável sob o aspecto fugidio e movediço das coisas. Serve de instrumento para nos encaminhar às fontes vivas do imediato, não para substituí-las ou delas nos isolar. Portanto, na *segurança* reside o primeiro valor realizado pela cultura, a qual tem a luz como imperativo, a claridade emanada pelo conceito, significando "tranquila possessão espiritual, domínio suficiente de nossa consciência sôbre as imagens, um não padecer inquietude ante a ameaça de que o objeto apresado nos fuja".

O surpreendente em "Meditaciones del Quijote" é que seu autor passou a existência inteira a explicitar as idéias fundamentais ali contidas em forma tão pouco categórica, tão sem ostentação pontificante, que poderiam passar depercebidas na plenitude de suas implicações. O jovem de 31 anos seria o mestre do sábio de 70 e das gerações vindouras interessadas em viver em espírito e verdade.

O passo seguinte na doutrina orteguiana da cultura é dado em "El Tema de Nuestro Tiempo" (1923); o tema de nosso tempo é reduzir a razão pura à *razão vital.*

O fenômeno do pensamento apresenta dupla face; por uma, deve refletir as coisas como elas são, segundo a lei obje-

tiva da verdade; por outra, nasce como necessidade vital do indivíduo: "penso o que penso, como transformo os alimentos ou bate o sangue meu coração. Nos três casos, trata-se de necessidades vitais". (O. C., v. III, pág. 164).

O mesmo se passa com nossos atos de vontade, as volições; estas, obedecem a uma norma objetiva ao procurarem realizar *o melhor*, mas nascem das profundidades orgânicas, como impulsos para modificar a realidade.

Algo de equivalente encontramos no sentimento estético e na emoção religiosa. Conclui-se existir tôda uma série de fenômenos vitais que, por um lado, são produtos espontâneos do indivíduo vivente e orgânico, e por outro, "levam em si mesmos a necessidade de submissão a um regime ou lei objetivos" (a verdade, o bem, a beleza, o sagrado, etc.)

A cultura parte de certas atividades tão biológicas quanto a digestão e a locomoção, rumo aos valores suspensos acima de nossa individualidade, absorvendo-os no mesmo ato: "não posso pensar com utilidade para meus fins biológicos, se não penso a verdade".

"Essas funções vitais — portanto , fatos subjetivos, intraorgânicos — que cumprem leis objetivas levando em si mesmos a condição de amoldar-se a um regime transvital, são a cultura. Não se dê, pois, conteúdo vago a êste têrmo". (ibd. pág. 166).

A *espiritualidade* da cultura é inegável; reside no valor que por si mesmas apresentam a verdade, a justiça, a retidão moral, a beleza; princípios que valem por si mesmos, e não na medida em que são úteis à vida. No entanto, ao ouvirmos falar de "cultura" não é certo identificá-la imediatamente com a "vida espiritual", desdenhando-se suas raizes na vida espontânea.

Segue-se a dedução necessária expressa na fórmula de duplo mandamento: a vida deve ser culta, mas a cultura deve ser vital. "A vida inculta é barbárie; a cultura desvitalizada é bizantinismo" (ibd., pág. 169).

Ao imperativo cultural da verdade, deve corresponder o imperativo vital da sinceridade; ao imperativo do bem, a impetuosidade; ao imperativo da beleza, o deleite.

O processo cultural obedece a duas fases; a primeira, de instauração da objetividade e a segunda, do devoramento do homem pela objetividade instaurada.

"A cultura nasce do fundo vivente do sujeito e é, como tenho afirmado com deliberada reiteração, vida *sensu stric-*

to, espontaneidade, "subjetividade". Pouco a pouco a ciência, a ética, a arte, a fé religiosa, a norma jurídica desprendem-se do sujeito e adquirem consistência própria, valor independente, prestígio, autoridade. Chega o momento em que a vida mesma que cria tudo isto, inclina-se, rende-se à sua obra e põe-se a seu serviço. A cultura objetivou-se, contrapoz-se à subjetividade que a engendrou". (ibd. pág. 173)

Contra o racionalismo, Ortega indica que a *razão é só uma forma e função da vida* (pág. 178) e contra o irracionalismo ensina que a vida tende por si mesma a vasar-se em razão para consolidar segurança. O que se verifica atualmente é o desequilíbrio do regulamento recíproco entre vida e razão. Daí que "o tema de nosso tempo consiste em submeter a razão à vitalidade, localizá-la dentro do biológico, superditá-la ao espontâneo" (ibd. pág. 178).

E cita Nietzsche, nestas palavras proféticas:

"Tudo o que hoje chamamos cultura, educação, civilização, terá que comparecer um dia ante o juiz infalível Dionisos."

VII

Antes de aludirmos às relações entre cultura e liberdade, no contexto que desenvolvemos, é bom recordar, de passagem, a idéia fundamental de Ortega.

Ortega y Gasset ocupa o lugar de filósofo da etnia hispânica. Seria longo explicar que não se trata de uma reinvindicação de justiça a ser feita, com base em seu merecimento. Trata-se de uma situação histórica pura e simples. Reinvindicação será o passo seguinte: adotá-lo como filósofo da etnia latino-americana, uma vez que a América latina parece ainda não ter descoberto a filosofia.

A idéia central de Ortega não é uma idéia, e aí está sua fôrça. É precisamente o que permanece quando elimino tôdas as idéias, teorias e interpretações: *a vida humana*. A vida humana é a realidade *radical,* no sentido de que tôdas as outras realidades nela acontecem. E não se fale da vida humana em geral (o que já seria interpretação) e sim de *minha vida*: o que eu faço e o que me acontece. Outra interpretação seria confundir a vida humana com o "homem", pois êste eu o encontro radicado em minha vida. Também não se reduz ao "eu" ou à "circunstância", mas preexiste a ambos. *Eu* e *circunstância* nascem da disjunção entre os dois polos

de meu *quefazer*. Minha vida não é dada feita e consiste em ter eu que fazer algo com a circunstância, para viver. [17]

Falamos em filósofo da etnia hispânica. Pois ao abrir a vista sôbre o campo da *vida humana*, Ortega inaugura uma filosofia como que ao ar livre, naquela mesma largueza de horizontes explorada pelos descobridores ibéricos, em suas navegações e circumnavegações. Tememos não ser inéditos ao repararmos no contraste entre as situações biográficas do filósofo espanhol, principiando seus vôos com a vista fixa sôbre os campos de Castela (conforme nos conta em "Meditaciones del Quijote") e de René Descartes, protegido em sua estufa contra os humores da natureza.

Anota Ortega, no curso das "Meditações":

"Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola". (O. C. v. I, 322).

A palavra *salida* (saída) lembra o título do capítulo II do "D. Quixote": "De la primera salida que de su tierra hizo el ingenioso don Quijote".

Um dos segrêdos do "D. Quixote" está neste enquadramento sugestivo do seu herói *saindo* ao encontro do desconhecido, em perfeita analogia com a situação básica do homem *saindo* de si para tratar com o mundo e talvez perder-se em suas amplidões.

Ora, d. Ortega também começa por uma "salida", o que é significativo.

A vida humana não tem outra alternativa senão ser livre. Porque a vida não nos é dada feita; devemos nós mesmos efetivá-la e a cada momento estou forçado a decidir o que devo ser, o que devo fazer. Dentre os vários "fazeres" que nos solicitam a cada instante, destaca-se um que nos cabe com mais autenticidade; êste é aquilo que nós temos que fazer, nosso *quefazer*. A liberdade eu a exerço para acolher ou para repelir meu quefazer. Portanto, a liberdade consiste em ser aquele que eu devo ser (e não se confunde com a disponibilidade, à qual não interessa compromisso com nenhum que-fazer). [18]

---

(17) Com base na vida humana como realidade radical, Julián Marías constrói sua metafísica, de pura tradição orteguiana. (Vd. "Idea de la Metafisica", O. C., vol. II).

(18) Ortega toma a biografia de Göethe como modêlo da disponibilidade. (O. C. vol. IV, pág. 415).

Minha liberdade deve coincidir com minha fatalidade.

O *drama* da vida humana assenta na luta entre a liberdade e a fatalidade do que tenho que ser. Meu projeto vital eu o planifico a cada hora, mas não o invento arbitràriamente, pois êle será preestabelecido pelo meu trato com a circunstância.

Reunidos tais conceitos essenciais, poderemos deduzir fàcilmente como entender a liberdade da cultura.

A cultura é livre quando lhe é dado responder conforme ao seu destino, à circunstancialidade da vida histórica.

Quando perde uma cultura a liberdade?

Sempre que se repete a situação descrita em "O tema de nosso tempo", quando a cultura tenta subordinar a vida a seus fins, invertendo o sentido de suas relações normais com a mesma. É o totalitarismo da cultura, de que o totalitarismo de Estado concretiza um caso particular, talvez sua fase mais exacerbada.

Tôda nossa época histórica, tôdas as nações do Ocidente sofrem o jugo do totalitarismo cultural, desde que se generalizou a crença de que a vida só adquire dignidade posta a serviço do Bem, do Belo e do Verdadeiro. Nos Estados totalitários, com a agravante de impingirem à vida interpretações ainda mais parciais e arbitrárias daqueles valôres.

A cultura, tentando subordinar a vida a seus fins, cai prisioneira de si mesma, petrifica-se. Ganhará a liberdade sòmente ao libertar a vida, elevando-a a um princípio e a um direito. "Parecerá surpreendente apenas se repare, mas o fato é que a vida tem elevado à categoria de princípio as mais diversas entidades, mas nunca se lembrou de erigir-se a si mesma em princípio. Tem-se vivido para a religião, para a ciência, para a moral, para a economia; até se tem vivido para servir ao fantasma da arte ou do prazer; o que se não tentou é viver deliberadamente para a vida."

Em têrmos de vida e cultura nacionais, cremos que isto significa para a nação ter que libertar sua vida hoje bloqueada pela subserviência à tirania do cultural, expressa na profusão de seus fins demagógicos (por exemplo, as tônicas do "nacionalismo", da "universidade popular", da "participação do intelectual", etc.).

A seguir, para que a cultura nacional se subordine à vida, e não o contrário, a nação deve identificar-se ao seu genuino projeto vital, convivencial, equipando-se do aparato de

cultura correspondente, inclusive a forma e organização de Estado que melhor lhe convenham.

Particularizaremos essas conclusões nos próximos artigos, finalizando com uma última observação sôbre o citado ensaio orteguiano: "El tema de nuestro tiempo".

Observa Ortega que nunca faltou à vida humana sua dupla dimensão, cultura e espontaneidade, e que só na Europa dissociaram-se em polos antagônicos.- "Na India ou na China nem a ciência nem a moral lograram erigir-se em poderes independentes da vida espontânea e exercer como tais seu império sôbre esta." (pág. 174, O. C., vol. III)

Perguntamos: —quê se passa na India e na China tradicionais, e no Oriente, em geral, no tocante à vida e à cultura?

Responderemos: passa-se que, no Oriente, a cultura ainda se conservou em forma de culto.

Culto e cultura mantêm em comum consistirem, ambos, na hierarquização dos diversos níveis vitais. A diferença está em que a cultura opera esta hierarquização através de um elemento fàcilmente separável da vida: o valor. O culto, ao contrário, hierarquiza os níveis vitais por meio de um elemento inseparável da própria vida: a *piedade.*

Que é a piedade, a *pietas?*

María Zambrano, filósofa com alma de vidente, discípula de Ortega propõe:

"... piedade é saber tratar adequadamente com o outro. Pensemos um instante: quando falamos de piedade, sempre esta se refere ao trato com algo ou alguém não situado em nosso mesmo plano vital: um deus, um animal, uma planta, um ser humano enfêrmo ou monstruoso, algo visível e inominado, algo que é e não é" ("El hombre y lo divino", pág. 187).

A reabsorção da cultura no seio da vida, dá lugar à metamorfose da cultura em ato vivo de culto. No mundo oriental a intimidade da vida com a cultura desdobra a esta última na floração de um processo ritual, em que a verdade, a beleza, o bem e todos os valores espirituais presentificam-se, encarnados simbòlicamente.

De onde concluimos que Ortega, ao pedir a submissão da cultura à vida, sugere a transmutação desta em ato de culto e de piedade, entendida como forma de tratar adequadamente

as entidades da circunstância conforme seus diferentes níveis vitais.

A vida humana é tratar com o outro; esta, sua espontaneidade. O trato piedoso com o outro não perturba a espontaneidade vital; no culto, a vida repousa na posse perfeita e simultânea de si mesma.

A "PACEM IN TERRIS" E OS DIREITOS DO HOMEM

PAULO SÁ

João XXIII, um grande Papa

Grande, admirável Papa, sem dúvida!

Nem se diga que, em uma pena católica, a frase é obrigada; e óbvio o elogio.

Como o afirmou, em têrmos um pouco diversos, um dos maiores escritores modernos do Catolicismo: "se não nos envergonhamos de Alexande VI, não temos o direito de nos envaidecermos de São Gregório, o Grande ou de S. Pio X".

Ora a verdade — que já se pode proclamar sem esperar o recuo da história — é que João XXIII será sem dúvida, um dos maiores pontífices em tôda a longa série ininterrupta dos 255 (?) ocupantes da cátedra de Pedro.

Não parecia que assim fôsse quando o Concílio, procurando um sucessor para Pio XII, fixou sua escolha no relativamente desconhecido Cardeal Roncalli. E a sua figura, de uma simplicidade tão afetuosamente acolhedora e compreensiva, não levaria a adivinhar nele um dos mais corajosos, um dos mais audazes chefes que tem tido a Igreja de Cristo, nos seus dois milênios de vida, agitada ou tranquila.

Não se diria que o Papa que declara explìcitamente a sua pouca simpatia pelas pompas da Côrte de Roma e pelo excessivo respeito em que o pretende isolar uma longa tradição de cerimoniais hierárquicos, o Papa que tão paternalmente sai do Vaticano para visitar as crianças doentes ou os presos abandonados, o Papa que não quer tomar sòzinho suas refeições como o costume o impunha; o Papa que antes do Concílio faz a sua viagem peregrinal para rezar no túmulo do Pobrezinho de Assis (e como é significativa tal escolha!), não se diria que o mesmo Papa haveria de ser o que iria convocar, com o Vaticano II, o Concílio que é com certeza, ao lado do de Trento — e quem sabe se mais do que êle — "un tournant décisif dans l'histoire de l'Eglise", uma decisiva tomada de

direção na história da Igreja, como o afirmava recentemente Robert Ronquette, talvez quem melhor venha escrevendo sôbre a reunião conciliar.

Quem suspeitaria que, sob seu aspeto cheio de bonomia, se escondia o grande reformador que iria pregar o que êle mesmo chamou o "aggiornamento", a iniciativa de "pôr em dia", de "atualizar", não a doutrina (sempre atual porque eterna), mas o modo de expô-la, as fórmulas capazes de lhe dar uma tradução mais adequada à compreensão dos torturados espíritos modernos, cheios de conceitos estranhos e de inconscientes preconceitos.

Figura humana, tão profunda e afetuosamente humana, que, não há muito, era um dos mais conhecidos teólogos protestantes Paul Tillich que dizia com inesperada ternura: "se há alguém por quem devamos rezar hoje, é sem dúvida o Papa João".

Valha citar, a propósito, uma reminiscência pessoal.

Estávamos em Roma, e João XXIII ia dar uma audiência solene em São Pedro. Obtivemos, como estrangeiros, assentos na primeira fila bem próximo ao trono pontifício. Nesse, o Papa, pequeno, simples, despretencioso, era um contraste vivo com os dois dignatários da Côrte que, nas suas aristocráticas figuras, impecáveis e eretas, nas suas vestes roxas e solenes, o enquadravam de um e outro lado da cátedra. Começa Sua Santidade a ler uma alocução para os fiéis que enchiam literalmente a vasta nave da grande basílica imortalizada pelos gênios de Miguel Ângelo e de Rafael. De repente, como quem está mal a vontade no formalismo da cerimônia, deixa João XXIII de lado o texto que lia; e passa a falar, num tom simples e familiar. E lembra que se estava no dia de festa de São Gabriel. E mostra a importância dos anjos ("o anjo, êsse desconhecido"). "Por exemplo, diz o Papa, pensem um pouco em Rafael, o que mostrou o caminho a Tobias. Mais do que isso: o que arranjou para Tobias essa cousa tão difícil: uma boa espôsa..."

Pois é êste mesmo Papa, coloquial e anedótico que, no juízo do prof. Edwin Boat, metodista, da Universidade de Boston , é na verdade um dos papas verdadeiramente grandes (truly great) da história da Igreja", e que a revista agnóstica americana "Time" que dêle fêz o seu "man of the year" para 1962 classificou "como o mais popular dos tempos modernos se não de todos os tempos".

João XXIII, nos seus poucos anos de pontificado, já dera com a "Mater et Magistra" um dos documentos definitivos

do magistério romano, essa "Mater et Magistra" que tão depressa conquistou o "status" de *obra clássica* (da qual tem mesmo êsse estranho característico: tôdas a citam, bem poucos a leram...).

Agora com a "Pacem in terris" transmite êle ao episcopado, ao clero, aos fiéis e (o que é verdadeiramente excepcional na dedicatória das encíclicas) "a todos os homens de boa vontade" um nôvo e profundo documento, para meditação e conselho.

O texto e os comentários

Como acontece com todo texto, denso de sentido, já os exegetas dos quatro pontos cardiais do horizonte político, social, intelectual do mundo, vêm procurando interpretá-la a seu modo e a seu jeito.

Parece, pois, necessário que os católicos também a venham estudar à luz da doutrina que a inspirou e sem a qual as interpretações partidárias manifestam apenas a sua tendenciosa incompreensão.

Desde logo, valerá notar que a "Pacem in Terris" não se dirige, simples e restritamente a êsse ou aquêle grupo humano: endereça-se como vimos, para lados católicos "de todo o orbe", aos homens de boa fé do mundo inteiro.

Querer enxergar, nas entrelinhas, indicações indiretas para influir nas eleições italianas e na política de "apertura a sinistra" de Amintore Fanfani é procurar torná-la, ininteligentemente, um modesto sermão do campanário.

Aplicá-la, mìopemente, à situação política do Brasil é não querer compreendê-la no seu sentido, universal e católico.

Para lhe pesar o alto e profundo sentido, é indispensável, assim, pensá-la catòlicamente, isto é, universalmente; e sentir que ela se dirige ao mesmo tempo aos protestantes liberais do mundo anglo saxão e aos católicos angustiados de escrúpulos políticos, da Polônia e da Hungria (e aí valem as suas diretivas sôbre a origem divina da autoridade, não há poder que não venha de Deus, dizia São Paulo; mas, ao mesmo tempo, a sua citação, bem menos comum, de São João Crisóstomo "nem todo governante é constituído por Deus"); e refletir que ela se põe sem hesitação num certo e alto plano político ("a função primordial de qualquer poder estatal é defender os direitos invioláveis da pessoa humana") sem nunca abandonar a esfera mais alta da fraternidade cristã ("não se deverá, jamais, confundir o êrro com a pessoa que

erra a qual não deixa", mesmo no êrro, "de ser uma pessoa" com a sua inalienável "dignidade de ser humano").

Feitas essas considerações preliminares, poderemos observar que a "Pacen in terris" não é — como a vem classificando uma certa exegese que poderemos chamar de "exegese de manchete de jornal" — um ensinamento exclusivo sôbre a paz internacional.

A paz a que ela se refere é bem outra e mais geral ("Eu vos trago a paz, a minha paz" que não é como a do mundo). Inclusive, é certo, a que deve reinar entre as nações. Dela se ocupa mesmo num de seus trechos (a parte terceira da tradução portuguêsa). Mas tem um sentido muito mais amplo: e o seu objeto próprio e definidor é a paz interna do homem consigo mesmo e do homem com os outros homens (dentro da comunidade política em que vive e na sua referência à comunidade mundial de que é — e deve sentir que o é cada vez mais — um elemento, pessoal e responsável).

Examinaremos aqui apenas a mensagem pontifícia sôbre êsse seu aspecto, fundamental e basilar.

Carta dos Direitos do Homem

Assim considerada, a "Pacem in Terris" é inicialmente uma "Carta dos Direitos e dos Deveres do Homem na Sociedade". E a isso que corresponde a sua 1.ª parte (citamos sempre a tradução portuguêsa — e não estreme de defeitos — da Poliglota do Vaticano) a qual tem, nessa tradução, o título genérico "Ordem entre os seres humanos".

Poder-se-á pensar que uma Carta a mais de Direitos não era coisa indispensável. Muitos dos sub-pensadores políticos que por aí andam e a maioria dos divulgadores (ou "selecionadores") de segunda mão, acreditam que o assunto está definitiva e absolutamente resolvido com o movimento que — para êles — se iniciou com a Revolução Francêsa e se vem completando com as várias súmulas das Ligas ou Organizações de nações mais recentes.

Deve-se, porém, observar inicialmente que êsse movimento que se desenvolveu sobretudo nos últimos dois séculos da história, não começou de modo algum nos tempos modernos com os homens de 1789 e de 1793 nem mesmo com os que antes fizeram a Declaração da Independência Americana (os homens "dotados por seu Criador de direitos inalienáveis tais como o direito à vida, o direito à liberdade, o direito à procura da felicidade").

No muito que tem de bom e de excelente é na verdade todo êle um corolário e uma explicitação dos princípios evangélicos nos quais todos se baseiam e sem os quais nenhum sentido teria e sem os quais seria — como tem sido muitas vêzes — arrastado para uma deturpação, puramente demagógica e realmente anti-humana.

Mais ainda: poder-se-á afirmar que suas raízes profundas mergulham — embora ainda confusas e mal delineadas — nas tradições do Velho Testamento que constitui nisso — como no mais — uma isolada exceção, em tôda a literatura moral e religiosa dos primórdios da humanidade civilizada (ver, por exemplo, "The biblical basis of American Democracy" de Well Herberg).

Essa reinvidicação cristã e justíssima já bastaria amplamente para explicar a ênfase com que a "Pacem in Terris" trata do assunto.

No modo, porém, como o trata há alguns aspetos importantíssimos que lhe dão um inestimável e, em grande parte, original valor.

O primeiro e o que fundamenta todos os direitos no princípio solidíssimo "de que cada ser humano é uma *pessoa,* dotada de inteligência e de vontade livre... possuindo, por isso, direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis".

Êsse estabelecimento dos direitos do homem sôbre a definição de sua própria natureza dá-lhes uma base incomparàvelmente mais segura e inabalável do que quaisquer outras que apelassem para as motivações relativas ao modo de constituição das sociedades ou à experiência dos costumes vividos pela humanidade. Razão ontológica e não política: por conseguinte "universal, inviolável, inalienável".

Cada um dos direitos afirmados vai-se apoiar assim sôbre a natureza mesma do "sujeito" dos direitos: a pessoa humana.

Há mais ainda, porém, como o lembra a "Pacem".

Não é o homem, apenas, um ser inteligente e livre que, por isso mesmo, tem os direitos proclamados: é um ser "remido pelo sangue de Cristo" e que assim se tornou, numa dignidade infinitamente mais alta e mais digna de respeito, "filho de Deus" e partícipe, de certo modo, da própria natureza divina.

Como, à luz ofuscante dêsses dois princípios: a *pessoa* humana e o homem *filho de Deus* se aclaram, se evidenciam e se firmam os direitos incontrastáveis do homem!

O segundo aspeto sob o qual João XXIII encara os "direitos do homem", é um aspeto profundamente cristão e que é, apesar disso (ou será "por isso mesmo"?), grandemente original.

É que os direitos afirmados são direitos "de cada ser humano" "direitos de todos, invioláveis e inalienáveis".

Ora os "direitos do homem" que por aí se pregam e que a demagogia explora são sobretudo "os *meus* direitos" contra os direitos dos demais homens.

Os "direitos cristãos do homem" são, sobretudo, "os direitos dos *outros* homens", que eu, não apenas devo religiosamente (religiosamente é bem o têrmo) respeitar e defender, porém, mais do que isso, pelos quais devo intransigentemente combater a fim de que dêle gozem, real e verdadeiramente.

"Não basta, diz nesse sentido o Papa, reconhecer o direito da pessoa aos bens indispensáveis a seu sustento *se não se envidam todos os esforços* para que de fato cada um disponha dêsses meios em quantidade suficiente").

O direito à liberdade de 89 ou de 93 é essencialmente, o *meu* direito de ser livre, que eu procurarei ampliar quanto possível, sem considerar muito se não vai interferir na liberdade do outros, ou mesmo restringi-la.

O direito cristão à liberdade, pelo qual devo me bater, é sobretudo o direito que os *outros* têm de ser livres; e por êle tenho o *dever* de lutar até que êsses outros o possuam, segura e tranquilamente.

O direito à propriedade que certos capitalistas defendem é o direito à "sua" propriedade, para êles absolutamente intangível e sagrada, por mais egoista e anticristã que seja a maneira como dela usam e abusam.

O direito cristão à propriedade é o direito que tem cada homem, todo homem, a possuir de fato (e não apenas numa afirmação hipócrita ou demagógica) uma certa porção de propriedade, sem a qual — é Santo Tomás quem o diz — não é sequer possível a vida moral, sem a qual ninguém tem aquela "dignidade da pessoa humana" e de "filho de Deus", a que João XXIII se refere explìcitamente. Basta, para verificá-lo, olhar com olhar cristão certos tipos de favelas, de mocambos brasileiros, certas e grandes zonas de nosso interior, certas estruturas sociais do mundo contemporâneo, que fazem como que morram de fome, *cada dia* cêrca de 100.000 desgraçados!

Êsse aspeto dos "direitos do homem" é que dá à "Pacem" um sentido todo original (porque não há nada, ainda hoje, mais original do que a permanente novidade do Cristianismo).

Um outro aspeto sob o qual a "Pacem" encara o problema, dando-lhe uma amplitude e uma complementação indispensáveis, é que a cada direito proclamado, corresponda um indeclinável dever de tal modo que um não pode ser afirmado sem que se exija rigorosamente o outro. "Aos direitos naturais considerados, diz João XXIII, vinculam-se, no mesmo sujeito jurídico que é a pessoa humana, os respectivos deveres".

Cada direito não é assim, de certa maneira, senão o *outro lado* de um dever, igualmente natural, igualmente inevitável.

Acompanhemo-los uns e outros, na enumeração da "Pacem".

A primeira coisa a que a pessoa humana tem direito é "à vida" e por conseguinte "à integridade física" e aos recursos que lhe permitam viver" num adequado padrão: nutrição, vestuário, moradia, repouso, assistência médica, serviços sociais, amparo na doença, na invalidez, na velhice, no desemprêgo".

Os nossos teóricos todos estarão com certeza prontos a afirmar que tais direitos são óbvios e incontestáveis.

Pedir-lhes-íamos apenas mais uma vez que visitassem as "favelas" e "mocambos" de nossas capitais, que saissem dos escritórios em que escrevem o seu acôrdo, em tom cheio de superioridade e de suficiência e que percorressem o nosso interior (um interior que começa a 15 minutos da praça Mauá...): e que depois nos confirmassem que êsses direitos são de fato óbvios, que às pessoas humanas que lá encontram (aos filhos de Deus que nós cristãos, sabemos serem) dá-se-lhes realmente o direito "à nutrição" (morrem de fome mais ou menos devagar...), "ao vestuário" (para a maioria faltam mesmos andrajos com que cubram as barrigas entumecidas ou as costelas salientes de sua nudez), "à moradia" (porque não se pode dizer que "morreu" realmente nas pocilgas em que vegetam...), "ao repouso" (no chão úmido ou poeirento ou nos catres em que se acumulam 2 ou 3, numa promiscuidade completa e num desabrigo indisfarçado), "à assistência médica" (num país que se classificou, numa dura ironia de "vasto hospital", mas um hospital onde não há médico em 2/3 ou 3/4 dos municípios e no qual, em estranha compensação, há 1/7 de enfermeira para cada médico...); e assim tudo mais!

Porque proclamar que a "pessoa humana" tem êsses *direitos todos* e não lhes dar os meios de dêles gozarem e apenas e mais farisaica das mentiras e o mais inominável dos escárnios?

A "Pacem" afirma, explicita, êsses direitos. Logo, porém, naquele aspeto que assinalamos e que lhe é próprio, o faz corresponder a um indeclinável dever: "ao direito à vida", decente e humana, diz ela, "liga-se o dever de conservar-se em vida" e, implìcitamente, o dever de respeitar a vida alheia, não apenas no adulto mas no ser concebido e que, inocente embora, os "faiseurs d'anges", eliminam impiedosamente aos desejos de confôrto ou de estética das mães "modernizadas".

Ao direito "a um adequado teor de vida", corresponde — é sempre a "Pacem" quem o afirma — "dever de viver com dignidade", aproveitando cada um de modo humano e cristão, os bens a que faz jus, sem dêles abusar (como abusam os que, sôbre a fome e a miséria da maioria, tripudiam com seus gastos de cadilaques para as amantes, da ostentação revoltante de riquezas formadas por "criação espontânea", das jóias e das fantasias milionárias, das contas de "boite" que atingem a centenas de milhares de cruzeiros, dos banquetes quotidianos em que os salmões importados se regam a vinhos do Reno ou a champagne).

Outro direito proclamado — para surprêsa de muitos — pela "Pacem in Terris" é o "direito à pesquisa livre da verdade". Porque — ao contrário do que pensam muitos adversários da religião e mesmo muito cristão mal esclarecido — a fé nunca desconfiou da verdade, já que essa fé se baseia n'Aquêle que afirmou, serenamente e sem restrições: "Eu sou a Verdade".

A êsse direito, definido firmemente por João XXIII, faz êle (na mesma alternância e correspondência "direito — dever") equilibrar, numa declaração que é incontrastàvelmente um dos pontos interessantes da Encíclica — "o *dever* de buscar um conhecimento da verdade cada vez mais vasto e profundo". Não basta, observa a "Pacem", que se procure o que é verdadeiro: é indispensável que não se fique apenas nessas meias verdades enfatuadas de que se envaidece uma pseudo-ciência e que permitiram a afirmação de que se a meia-ciência afasta da fé, a ciência completa a ela conduz

Vale, porém, ainda a regra para muitos católicos mal esclarecidos que se contentam com um catolicismo primário, diríamos mesmo quase analfabeto, tomando os seus preconceitos como dogmas e as suas superstições como vida espiritual.

Dêsse direito geral decorrem, como corolários lógicos "o direito a *participr dos bens de cultura"*, o direito "a uma formação técnica e profissional", o direito "ao acesso aos estudos superiores de modo que na medida do possível (e da sua capacidade) todos possam subir na vida social a cargos mais altos e a assumir responsabilidades correspondentes ao próprio talento e aos conhecimentos que adquiram".

Prende-se a êsse dever de propagar a verdade (e não apenas, como o frisamos, a verdade religiosa) um direito que os que não conhecem a fé católica se admirarão de ver referido, em lugar de destaque na "Pacem in Terris": é o que ela chama, com tôda a clareza, "o direito à liberdade na manifestação e na difusão do pensamento". Como se hão de sentir mal certos adversários nossos ao verem o Papa, em documento solenissimo, defender o que se pode bem chamar, *se se entende realmente o sentido das palavras*, o "livre pensamento". Livres de pensar somos nós, os que cremos: parodiando Santo Agostinho ("ama et fac quod vis"), podemos afirmar tranquilamente: "crê e pensa o que quiseres" porque se o pensamento é fiel a suas regras nunca se pensará coisa alguma que contradiga à fé.

É claro que, aqui também, a um direito, corresponde *um* dever — talvez possamos dizer correspondem *vários* deveres: o que já se citou, dever de "procurar tôda a verdade" e também o que a "Pacem" refere, na mesma ocasião; "o dever de manifestar livremente o pensamento, mas *"dentro dos limites da ordem moral e do bem comum"*. Convém observar que, no caso, a ordem a respeitar não é a ordem policial ou estatal; mas, a ordem *moral* que se casa como bem comum da sociedade.

Afirma, em seguida, a "Pacem", o direito de escolher o estado de vida, seja "o sacerdócio, ou a vida religiosa" (e sabe-se que não é apenas atrás de certas "cortinas" que êsse direito *realmente* não existe, mas é também em muito lar *socialmente* cristão...) seja "o de constituir família". A êsse direito corresponde "o de ser cada trabalhador remunerado numa proporção que lhe permita *e à sua família* um teor de vida condizente à sua dignidade de pessoa humana", afirmando mais uma vez a doutrina católica do "salário família" (cuja adoção no Brasil, bom é que se lembre, se deve exatamente ao nosso catolicismo social). Sabe-se que, no mundo em que vivemos, aos pobres se nega de fato êsse direito bíblico de constituir família ("crescei e multiplicai-vos") uma vez que se quer acompanhá-lo, para êles, do *dever* de não ter

filhos (aos ricos o que se dá, tranquilamente, elegantemente, assassinamente, é o direito de não ter filhos...).

A "Pacem" afirma, uma vez mais, o "direito à propriedade privada", base sôbre a qual assentam indispensàvelmente a liberdade de cada um e a sua dignidade de pessoa. Êsse direito, porém, deve (como o dissemos acima, interpretando a Encíclica), ser compreendido não especialmente como um direito que *eu tenho,* ou melhor como um direito que *têm os atuais proprietários*: é sobretudo o direito que *os outros* têm de possuir. O proprietário que possui demais, podemos dizê-lo, está assim e de certo modo, negando injustamente o direito dos que possuem de menos, ou nada possuem. Êsse é o princípio cristão que informa tôda a doutrina católica distributista, de Chesterton e de Belloc.

É de se observar que a "Pacem" declara que o direito à propriedade privada se estende "mesmo aos bens de produção". Não quer, com isso, defender os grandes "trustes" monopolísticos ou as monstruosas concentrações industriais (em geral reunidas, nas mãos de uns poucos); visa, sobretudo, a assegurar a liberdade das pessoas e dos grupos econômicos menores em face do leviatã estatal que, se concentra em si a posse de todos os bens produtivos, reduz a uma simples ficção a liberdade (econômica, política, social) de cada um de nós. Essa motivação, aliás, vale, também, evidentemente (e é bom que se assinale) contra certas grandes indústrias concentradas que adquirem, com essa concentração, o poder de esmagar econômicamente todos e cada um de nós.

A Encíclica considera, depois, "o direito de reunião e de associação", "conferida às associações a forma que aos seus membros pareça mais idônea à finalidade desejada". Fica bem claro, no caso, a nosso ver, que cabe aos que se associam o direito *de fixar o modo como se organizem*: o que, resguardados os interêsses do bem comum, exclui a ingerência do Estado, com seus "pelegos" profissionais e suas explorações políticas ou demagógicas.

É curioso que João XXIII não procure ressaltar como base dêsse direito, qualquer defesa de interêsse econômico mas que o fundamente sobretudo "na sociabilidade natural da pessoa humana". Saindo da superfície das coisas — e considerando sempre que essa prioridade não exclui, antes impõe, o aspeto econômico — parece-nos que a precedência afirma um justo conceito do homem.

Ao direito de associação corresponde, na "Pacem", o dever que às associações se impõe de "constituirem uma vasta

cadeia de organismos intermediários" que se interpõem entre a fôrça esmagadora do Estado ou dos potentados econômicos e a fraqueza inerme de pessoa, tornando-os "elementos absolutamente indispensáveis para salvaguardar a dignidade e a liberdade do homem".

Está aí lembrado o grande princípio de subsidiariedade que Pio XI definiu tão bem e a "Mater et Magistra" reafirmou.

Outro direito que a Encíclica declara é o que cada um tem "de morar onde queira e de mudar de domicílio em sua terra" e "mesmo, quando legítimos interêsses o justifiquem", em outros países. Cremos que êsse direito à migração (e à emigração) poderia ser considerado quando se axamina (como há tempos em nosso País se examinou) a possibilidade de proibir que certas populações — que não têm condições humanas de vida onde estão — se transfiram para outras zonas da pátria comum, em busca de meios menos miseráveis de subsistência. Os problemas que êsses migrantes (os "paus de arara", por exemplo) vão trazer às cidades ou aos Estados para onde se transferem, não podem ser alegados sem que se leve em conta, com prioridade, os problemas vitais e humanos que os fazem romper os laços de família, de tradição, de vida econômica, de amizade que os prendiam à terra onde a miséria não lhes permite mais viver.

O Papa chama uma atenção especial para o caso dos refugiados, as D.P. (displaced persons) — (na tradução portuguêsa usa-se o têrmo menos comum de "prófugo"). Sabe-se o drama que viveram (e vêm vivendo ainda centenas de milhares de pessoas), êsses desgraçados que vagueiam de abrigo em abrigo (ou de desabrigo em desabrigo), "sem ar, sem sol, sem luz, sem Deus, sem pão, sem lar" (como diria o poeta), desafiando (infelizmente com sucesso apenas relativo) não dizemos a "caridade" (porque se trata de justiça) mas o espírito de fraternidade dos homens de todos os países.

O direito a um lar, sôbre o qual a "Pacem", oportunamente insiste, onde está o mundo cristão para fazer com que todos o desfrutem?

O último grupo de direitos para o qual a Encíclica chama a atenção são "os direitos de participar ativamente da vida pública e de trazer a sua contribuição pessoal" ao govêrno da coisa pública. Embora a Igreja se ponha sempre acima das formas políticas da organização de Estado, parece-nos, a nós, que aí — como, aliás, nas conhecidas declarações feitas por Pio XII sôbre o assunto — há uma referência simpática às

estruturas democráticas. Diz, aliás, um pouco mais adiante, João XXIII, "a doutrina por Nós exposta é compatível com qualquer regime genuinamente democrático".

Ao direito de participar do govêrno da coisa pública, corresponde o dever de "todo cidadão e (mais do que isso) de todos os grupos intermediários, de contribuirem para o bem comum", "trazendo todos a sua própria e generosa contribuição à construção de uma sociedade na qual os direitos e os deveres de cada um se exerçam com competência e eficiência cada vez maiores".

Mais claramente ainda insiste o Papa: "exortamos ao dever de participar todos ativamente da vida pública, esforçando-se para que as instituições de finalidade econômica, cultural, social e política facilitem às pessoas o próprio melhoramento, tanto na vida natural como na sobrenatural, (devendo todos para isso se tornar) cientìficamente competentes, tècnicamente capazes, profissionalmente peritos".

Condena-se, assim decididamente, a cômoda omissão dos que pensam que basta criticar o êrro sem procurar corrigi-lo, mesmo (ou sobretudo) quando se conhecem as dificuldades nessa indispensável ação.

Escrevia há tempos Joseph P. Fitzpatrick no "Thought" (do outono de 1951) sôbre as "Catholic responsabilities in sociology": Se não entrarmos sem hesitações na ação, "ficaremos falando uns com os outros, escrevendo uns artigos que os outros lêm e nessa falta de estímulo e de desafio caminhamos para o perigo de estagnação. Para restaurar o mundo em Cristo, devemos começar por conhecer êsse mundo".

Mais fortemente ainda dizia Joseph Folliet nos "Etudes" (setembro 1948): "Se por prudência humana, por oportunismo político ou por simples timidez, os cristãos silenciassem, acrescentariam o escândalo de uma abstenção suplementar àqueles dos quais a história regista a humilhante lista".

Com a referência aos direitos políticos e os deveres que lhes correspondem, termina na "Pacem" a parte que se poderia chamar a "Carta de direitos cristãos do homem" (e o fato de serem "cristãos" neles inclui os correspondentes deveres).

Queremos, antes de concluir as nossas considerações, chamar a atenção para a nota otimista da mensagem pontifícia. É êsse, aliás, uma constante nos ensinamentos de João XXIII, o peregrino de Francisco de Assis que é, com certeza, o santo por excelência do otimismo cristão.

Começa, com efeito, a "Pacem" afirmando, contra certas tendências sombrias, calvinistas se não maniqueistas com que

muitos católicos desconfiam do progresso humano do mundo, a excelência dessa evolução: "o progresso da ciência e as invenções da técnica evidenciam que reina uma ordem maravilhosa nos sêres vivos e nas fôrças da natureza, testemunhando a dignidade do homem, capaz de desvendar essa ordem e produzir os meios adequados para canalizar em seu proveito, essas fôrças." E conclui João XXIII, numa linha claramente franciscana e que mergulha mais longe ainda as suas raizes na poesia dos salmos (que a própria Encíclica cita, aliás): "O avanço da ciência e os inventos da técnica demonstram, antes de tudo, a infinita grandeza de Deus, criador do Universo e do homem".

É o mesmo tom do discurso admirável com que o Sumo Pontífice inaugurou o Vaticano II (e que escandalizou alguns timoratos retardatários): "No exercício quotidiano do Nosso ministério pastoral, diz o grande Papa, chegam a nossos ouvidos certas insinuações, provindas de homens, com certeza cheios de zêlo, mas aos quais falta largueza de espírito, de discreção e de medida. Não enxergam êles nos tempos modernos senão prevaricação e ruinas; e dizem que a nossa ápoca é bem pior do que as que a precederam. Parecem que nada aprenderam da história e falam como se na ocasião dos outros Concílios triunfassem plenamente o pensamento, a vida cristã e a justa liberdade religiosa." E com a coragem que o caracterizou, declara João XXIII: "parece necessário afirmar que discordamos dêsses profetas da desgraça".

Terminaremos com êsse ato de fé nos destinos do homem e na missão da humanidade. O homem, ao longo dos tempos, vem procurando cumprir a missão que Deus lhe deu ao criá-lo, apesar das falhas parciais e efêmeras que encontra em seu caminho, porque, como diz Lubac, se "a história é de certo modo, uma decepção perpétua, não cessa ela por outro lado, de tornar realidade as utopias".

ALGO DE NOVO SOB O SOL

JULIÁN MARÍAS

Quando eleito Papa, Angelo Giuseppe Roncalli se viu diante da escolha de seu nome pontifício. Decidiu chamar-se João; foi esta a primeira boa impressão que me causou e, desde êsse momento, o olhei com esperança. Por que? Depois de tantos Pios, Inocêncios, Clementes e Beneditos, nomes explíci-

tos e significativos, o Papa Roncalli tivera um gesto inovador e simples: chamar-se João, como seu pai. Porém essa inovação continha, ao mesmo tempo, outro significado: o de retomar uma tradição antiquíssima, visto que João havia sido o nome mais freqüente entre os Papas; isto até começos do século XV, quando o usou, com o número XXIII, um dos muitos antipapas da época, e dos de mais infeliz memória: Baldassare Cossa. Angelo Giuseppe Roncalli, não só tomava o nome singelo e querido de seu pai, como também salvara do ostracismo o nome mais tradicional dos Pontífices, com aquêle mesmo número que Baldassare Cossa o havia desdourado.

Creio que êste ato, quase insignificante mas tão significativo, preludiou a série de surpresas que êsse homem, cheio de corpo, bondoso, direito e sem enigmas, pleno de autoridade espontânea, a quem tantos sentiram como Pai, iria dar à cristandade e ao mundo inteiro. Porque suas inovações, que são extraordinárias, consistem, quando bem se as examina, em voltar às fontes vivas do cristianismo, muitas parcialmente obstruídas pelos aluviões sucessivos que a história sôbre elas vem depositando, e que agora, com esperança, assistimos novamente como mananciais em alegre borbulhar.

Quero chamar a atenção sôbre a última Encíclica de João XXIII, *Pacem in terris,* há pouco publicada e que, em minha opinião, tem sido insuficentemente apresentada. Contém ela um elemento de novidade que me parece imenso, em muitos sentidos; o percebemos desde suas primeiras palavras, desde a enumeração de seus destinatários: porque esta Carta não é dirigida sòmente aos fiéis católicos, nem tão pouco só aos cristãos, mas a "todos os homens de boa vontade". E não é isto pura formalidade ou algo extrínseco à doutrina da Encíclica, mas responde ao seu mais profundo conteúdo religioso; por isso, em sua parte final e a propósito de cooperação entre católicos e não católicos, diz textualmente: "É preciso se distinguir sempre entre aquêle que erra e o êrro, ainda que se trate de homens que não conheçam a verdade ou a conheçam só a meias, seja na ordem religiosa, seja na ordem da moral prática; visto aquêle que erra não estar por isso despojado de sua condição de homem nem perder sua dignidade de pessoa, merecendo sempre a consideração que decorre dêste fato. Ademais, jamais se destrói na natureza humana a capacidade de vencer o êrro e de se pôr a caminho para o conhecimento da verdade. Nem lhe faltam jamais as ajudas sobrenaturais da divina Providência. Pelo qual, quem hoje não possui a luz da fé ou professa doutrinas errôneas, poderá amanhã com a iluminação de Deus, abraçar a verdade."

Talvez por isso esta Encíclica é inteiramente *positiva;* não se trata nela de condenar a ninguém, de excluir a ninguém, de acentuar as diferenças; há êrros, e é bem notório, mas êles estão em muitas partes; e o que urge a João XXIII é lembrar algumas verdades importantes, esquecidas tão freqüentemente, muitas vêzes porque se dá menos atenção a elas do que à tarefa de denunciar e condenar o êrro. O amor à Verdade e às modestas verdades, a todos os homens e a seus grupos efetivos na sociedade e na história, é o que move esta Encíclica cuja leitura, a nenhum homem de boa vontade, esteja êle onde estiver, qualquer que seja sua condição, poderá ser molesta.

Evidentemente é um documento espiritual e religioso; porém não é utópico nem evasivo — o que não deve ser nunca o que é cristão, cuja religião está determinada pela Encarnação, e esta na "plenitude dos tempos", num tempo histórico determinado; uma religião em cujo Credo figura — isto sempre me faz pensar — o nome de Pôncio Pilatos, um obscuro magistrado romano, que está ali para dar testemunho permanente da circunstancialidade e historicidade da Redenção —. João XXIII não se esqueceu de que era o Vigário de Cristo *na terra,* e por isso assentou firmemente seus pés no solo e teve presente que o homem está destinado a outra vida, mas primeiro está consignado a lavrar sua realidade pessoal nesta, a viver no mundo, com suas necessidades, seus problemas, suas esperanças. Nada mais alheio a esta Encíclica do que a atitude repulsiva daqueles que se desentendem das misérias temporais dos demais homens e apaziguam suas consciências deixando tudo por conta da eternidade. É aqui que o homem tem que viver, fazer sua vida e se fazer a si mesmo, e por isso possui um longo repertório de direitos, que o Papa enumera sem pressa e com a devida insistência: à existência, à integridade física, a um nível de vida digno — alimentação, roupa, moradia, descanso, assistência médica, serviços sociais, seguro em caso de enfermidade, invalidez, viuvez, velhice, desemprêgo, etc. —. E como não só de pão vive o homem — ainda que, é claro, precise de pão para viver —, tem êle igualmente direito "ao devido respeito à sua pessoa, à boa reputação, à liberdade para procurar a verdade e, dentro dos limites da ordem moral e do bem comum, para manifestar e defender suas idéias, para cultivar qualquer arte e, finalmente, para possuir uma informação objetiva dos acontecimentos públicos". E o Papa assinala ainda outros direitos: "a participar dos bens de cultura, a uma instrução adequala segundo os méritos pessoais, a ocupar postos e assumir responsabilidades na vida social; e — o que me parece essencial acentuar — a "honrar a Deus

segundo o ditame de sua reta consciência e professar a religião privada e pùblicamente".

É confortador assistir o Pontífice se inclinar atenta e reverentemente sôbre as necessidades tôdas — físicas e morais — da criatura humana; e zelar para que não seja privada da boa reputação, da liberdade de procurar a verdade, de manifestar e defender suas idéias, de honrar a Deus privada e pùblicamente segundo o ditame de sua consciência; e preocupa-se de que não seja privado de cultura ou despojado da verdade a que tem direito, da informação sôbre os acontecimentos públicos.

Naturalmente, esta Encíclica é um texto espiritual; porém espiritual não significa "intemporal"; foi escrita em 1963, dirigida aos homens que vivem, sofrem e esperam nesta data, e por isso está atenta ao que mais importa hoje, às faltas que mais freqüentemente se comentem, aos riscos que mais ameaçam. Por isso insiste no direito da "livre iniciativa no campo econômico", ao trabalho, à justa remuneração dêste, à propriedade privada, inclusive de bens produtivos, lembrando, porém, que a êste direito "corresponde inerente uma função social".

Mas, indubitàvelmente, João XXIII sabe distinguir entre a realidade e os meros enunciados vazios ou os pios desejos. Sabe que os princípios muito vagos e gerais são formulados uma ou outra vez mas nada decorre dos mesmos; "acata-se mas não se cumpre", como dizem que escreveu um funcionário ao pé de uma disposição superior. Por isso recorda que "da intrínseca sociabilidade dos sêres humanos segue-se o direito de reunião e associação, como também o direito de dar às associações a estrutura que se julgue conveniente para obter seus objetivos e o direito de livre movimento dentro das mesmas sob a própria iniciativa e responsabilidade para a obtenção concreta dêstes objetivos".

"Liberdade" é provàvelmente a palavra que João XXIII mais repete. E atendendo para o estado atual de muitas partes do mundo, escreve: "Todo o homem tem direito à liberdade de movimento e de residência dentro da comunidade política de que é cidadão"; e também a emigrar para outras, porque o pertencer a uma "não impede de maneira alguma o ser membro da família humana e pertencer na qualidade de cidadão à comunidade mundial". Advirta-se que diz "na qualidade de cidadão", isto é, que não se trata *apenas* da fraternidade humana, conseqüência da filiação divina, e sim da existência de uma "comunidade mundial" à qual perten-

cem todos os homens, inclusive os que tenham podido não reconhecer essa filiação, e portanto não há exceção possível para êsse sistema de deveres e direitos. Por isto entre êles figura o de "tomar parte na vida pública" e o que poderíamos chamar o direito ao direito, isto é, a que êste seja efetivo e se ponha em vigor: "Direito fundamental da pessoa humana é também a defesa jurídica de seus próprios direitos: defesa eficaz, imparcial e regida pelos princípios objetivos da justiça". Porque "convivência fundada exclusivamente na fôrça não é humana"; "a convivência entre os homens tem que ser realizada na liberdade". E João XXIII assinala três notas características da época moderna, que são precisamente três grandes liberações: a das *classes trabalhadoras*, que avançaram econômica e socialmente, que não podem ser tratadas "arbitràriamente como objetos que carecem de razão e liberdade"; a da *mulher*, que ingressou na vida pública, que não pode ser tratada como instrumento e sim como "pessoa em paridade de direitos e obrigações com o homem"; e a dos *povos*, que "ou já conseguiram sua liberdade ou estão em vias de consegui-la".

"Em nosso tempo — resume o Pontífice — já se tornou antiquada aquela mentalidade secular, segundo a qual determinadas classes de homens ocupavam um lugar inferior, enquanto outras postulavam o primeiro pôsto em virtude de uma situação econômica e social privilegiada, ou do sexo, ou da posição política".

Mas talvez seja em sua segunda parte que esta Encíclica alcance maior rigor e interêsse, ao precisar as relações entre os homens e o Poder dentro de cada comunidade política. Tôda autoridade legítima provém de Deus, ensina São Paulo e o recorda o Papa. O que significa esta expressão? João XXIII o esclarece com um admirável texto de São Crisóstomo: "O que dizes? Por ventura todos e cada um dos governantes são constituídos como tais por Deus? Não, não digo isto; não se trata aqui dos governantes em particular e sim da própria realidade. O fato de existir a autoridade e de que haja aquêles que mandam e aquêles que obedecem, e de que não se deixam tôdas as coisas ao acaso e à temeridade, isso afirmo que se deve a uma disposição da divina Sabedoria." E, como se não estivesse ainda bastante claro, o Papa acumula precisões: "A autoridade mesma não é uma fôrça isenta de contrôle". "A autoridade que se funda só ou principalmente na ameaça ou no temor de castigos ou na promessa de recompensas, não pode mover eficazmente o homem à prossecução do bem comum; e mesmo quando o fizesse, não o seria conforme a

dignidade da pessoa humana, isto é, de sêres livres e racionais." Em outras palavras, nem sequer a "eficácia" ou o "êxito" ou a suposta consecução do "bem comum" a justificam, porque significa a destruição da dignidade humana, que é o bem mais alto. E conclui com êste parágrafo de clareza admirável: "Do fato de que a autoridade provenha de Deus não se segue que os homens não tenham a liberdade de eleger as pessoas investidas com a missão de exercitá-la, assim como de determinar as formas de govêrno e os âmbitos e métodos segundo os quais a autoridade deve ser exercida. Motivo pelo qual, a doutrina que acabamos de expor é plenamente conciliável com qualquer classe de regime genuinamente democrático."

Por isso mesmo, "aquêles magistrados que não reconheçam os direitos do homem ou os transgridam, não só faltam êles próprios a seu dever como também aquilo que êles prescrevam se torna isento de obrigatoriedade". E a Encíclica se estende sôbre a divisão dos podêres de acôrdo com as funções legislativa, administrativa e judicial, e sôbre o princípio de que "é uma exigência da dignidade pessoal os sêres humanos tomarem parte ativa na vida pública", através de cuja participação "abrem-se aos sêres humanos novas e vastas perspectivas de realizar o bem; os contatos freqüentes entre cidadãos e funcionários públicos proporcionam a êstes uma facilidade maior em captar as exigências objetivas do bem comum, e o suceder-se de titulares nos Podêres públicos impede o envelhecimento da autoridade; melhor ainda, assegura-lhe a possibilidade de renovar-se de acôrdo com a evolução da sociedade". Por último, lembra o Papa a tendência atual a "redatar em fórmulas concisas e claras uma carta dos direitos fundamentais do homem", exortando para que se compile uma Constituição, já que essa consciência da dignidade da pessoa, sublinhada constantemente pela Encíclica, "exige também que os Podêres públicos se formem através de procedimentos estabelecidos por normas constitucionais e exerçam suas funções específicas dentro do mesmo espírito".

Esta doutrina conduz o Pontífice a um passo mais: estudar as relações entre comunidades políticas. Seu fim é assegurar o título da Encíclica: *a paz na terra.* As relações entre essas comunidades "devem ser reguladas pela verdade". "O que exige, antes de mais nada, que se elimine destas relações todo traço de racismo". Devem também ser reguladas pela justiça, pelo respeito às minorias e grupos étnicos; os Podêres

públicos devem favorecer os valôres humanos das mencionadas minorias, sua língua, cultura, tradições, recursos e iniciativas econômicas; adverte o Papa que, no entanto, pode se dar o caso delas insistirem além do justo nesses elementos étnicos, colocado-os acima dos valôres gerais humanos.

Um aspecto particularmente grave e doloroso do mundo atual é a presença de certas minorias expatriadas violentamente. "Pôsto que amamos em Deus todos os homens com caridade paterna — escreve o Pontífice — consideramos com profunda aflição os casos de prófugos políticos, cuja multidão — inumerável em nossa época — carrega consigo muitos e acerbos sofrimentos. Certamente isto torna manifesto que os governos de algumas nações restringem em demasia os limites de uma justa liberdade, dentro dos quais seja possível aos cidadãos viver uma vida digna de homens."

A última etapa seria a de superar o tremendo temor à guerra. Para isso se faz necessário convir em "um pacto de desarmamento gradual, com garantias mútuas e eficazes"; mas isto não basta: deve haver "a confiança recíproca". E é necessário que as sociedades em desenvolvimento elevem seu nível econômico, que se ajudem para conseguí-lo, que para isso estejam dispostos os católicos a cooperar com aquêles que não o são, inclusive quando professem doutrinas não conciliáveis em princípio com a verdade cristã, "porque as doutrinas, uma vez elaboradas e definidas, não mudam, enquanto que tais iniciativas, encontrando-se em situações históricas contìnuamente variáveis, forçosamente estão sujeitas às mesmas mudanças"; e além disso podem possuir "elementos bons e merecedores de aprovação".

Não cabe aqui analisar em detalhe esta riquíssima e diáfana Encíclica; poucas vêzes terá sido expresso, tão fiel e claramente, não só a raiz profunda do cristianismo vivo como também o conjunto de necessidades e aspirações de uma época. Daí provém sua fôrça, até mesmo para aquêles que não reconhecem o magistério da Igreja, para todos os que aceitam simplesmente a realidade do tempo em que vivem e as normas da verdade e da justiça. Será difícil não levar em conta êste documento e cada vez serão menos plausíveis os simulacros de fidelidade ao Magistério por parte dos que professam acatá-lo. Entre as muitas inovações desta Encíclica figura o seu estilo e mesmo o seu "gênero literário": sua simplicidade, sua clareza, sua boa fé, sua ausência de ostentação me comovem profundamente; mas esta "inovação" é também algo profun-

damente tradicional: é uma Encíclica que faz lembrar, mais que a oratória sacra do século XVII ou XIX, as Epístolas do Novo Testamento ou os Evangelhos. A próxima fase do Concílio certamente será condiiconada pela *Pacem in Terris* numa medida incalculável. E nessa mesma medida contribuirá também para que os cristãos sintam-se novamente "filhos da casa", isentos do "temor servil", substituído pelo temor de Deus.

Se fôsse costume dar títulos aos Papas, minha escolha seria fácil: *João XXIII, o Libertador.*

PROBLEMAS ATUAIS DO BRASIL

Arthur Cesar Ferreira Reis

Somos um país com ares continentais. Tivesse alcançado sucesso o plano português de expansão, a que não se mostrou extranho, posteriormente, o govêrno imperial brasileiro, e a nossa base física não se confinaria aos limites atuais. Representaria uma dimensão muito maior. Seríamos nação platina, como somos atlântica. Talvês também uma nação andina. Embora êsse plano de Estado não se tivesse coroado de sucesso, nem por isso deixamos de possuir aquela marca de continentalidade tão expressiva que nos distingue do mundo e nos garante a posição de quarta potência em extensão territorial continuada. Face à América espanhola, na totalidade, temos quasi uma perfeita igualdade. Ora, se é essa a nossa posição no quadro universal, do ponto de vista demográfico representamos também uma realidade sensacional, que se afirma nos 70 milhões de habitantes que nos asseguram, nessa expansão populacional, a situação de maior nação de raiz latina, acima da Itália e da França. Entre 1840 e 50, êsse crescimento atingiu os 26% e entre 1950 e 60 aumentamos em 6 e meio milhões, tanto quanto a França entre 1850 e 1959, portanto um século.

Se é essa a situação "sui-generis" do Brasil, como explicar as condições de vida que vive o povo brasileiro, a experimentar sofrimentos a que ninguem, mesmo os com a menor parcela de autoridade, pode permanecer extranho? Crise de crescimento, transição vertiginosa, incapacidade de suas elites para conduzir os negócios da pátria?

O exame circunstanciado, meditado, sereno, portanto, da conjuntura brasileira na tentativa de explicá-la, definindo responsabilidades e fixando, no realismo por que a devemos analisar, libertos dos pensamentos negativos ou entusiasmos demasiado liberais, que nos levará a concluir?

Os problemas de base do país não foram propostos agora nem sempre foram os mesmos. O que primeiro nos surgiu, foi o da independência e da manutenção da soberania. Era natural. Tínhamos de criar-nos para a conjuntura política internacional, abandonando a condição colonial. E a conquistamos dentro do processo de serenidade que é a maior constante de

nosso desenvolvimento histórico. A integridade territorial, a unidade nacional, a integração social, a aculturação dos imigrantes, a ordem coletiva, a autonomia provincial, a projeção no continente, em especial na região platina, vieram a seguir, significando aspirações nacionais, realizadas ou em processo de realização. A ponderância do jurídico-político era intensa. O sócio-econômico, num país de economia reflexa e de mão de obra escassa, e mão de obra sem formação técnica à altura das exigências que principiavam, não tinha pêso. Não passou, então, de meditação de alguns pensadores, do tipo de um Tavares Bastos ou de um Alberto Tôrres, a que se dava pouca ou nenhuma atenção.

Everardo Backheuser, em 1926, num livro cheio do maior interêsse, que intitulou "Estrutura política do Brasil. Notas prévias", reunião de artigos que divulgara nas colunas de "O Jornal", do Rio de Janeiro, meditou no assunto, dentro do estilo geopolítico de que se fizera pioneiro entre nós. Já eram outros, então, os problemas que agitavam a opinião nacional, excitada pela luta política violenta que imaginava na simples posse do poder, pela fôrça dos quartéis, a solução integral.

Posteriormente, Teixeira de Freitas voltara ao exame, para o I.B.G.E. Os problemas de base considerados eram: equilíbrio e eqüidade na divisão territorial política, interiorização da metrópole federal, rêde de centros propulsores, distribuição das fôrças construtivas, ocupação efetiva do território, valorização do homem rural, do aparêlho administrativo, gabinete técnico da Presidência e reorganização do quadro ministerial, autonomia e articulação das diferentes órbitas governamentais, unidade nacional pela unidade da língua. A ação política que o Estado brasileiro devia executar, com os objetivos então propostos, distribuir-se-ia por uma série de ítens que cobriam, realmente, os mais variados aspectos da problemática nacional.

Os problemas de base, como os entendemos hoje, já invadem outros setôres, exigindo soluções e técnicas novas. A reforma administrativa, a reforma cambial, a reforma bancária, a reforma urbana, a reforma agrária, a reformulação da política externa, constituem o que governantes, pensadores políticos, sociólogos, economistas, educadores, homens de emprêsa concordam em que reflitam, no momento, as aspirações do país para as mudanças estruturais que todos desejam.

Os problemas de base, evidentemente, não se podiam nem podem hierarquisar nem limitar. Porque, múltiplos, variados, graves, compõem um conjunto interligado que as soluções

privativas ou unilaterais para êste ou aquêle, soluções parciais, portanto, não lograrão, como não têm logrado, qualquer êxito definitivo. A solução pela política rodoviária, a solução pelos financiamentos estatais à iniciativa privada, a solução pelas mudanças de regime, a solução pela industrialização maciça, não sendo soluções globais, formuladas pelo exame de todos para o planejamento a curto e longo prazo, não tem produzido os resultados que se imaginavam. Ao contrário, vem agravando, desestimulando, embaraçando, comprometendo idéias e propósitos. O crescimento vertiginoso do país, exigindo a adoção de medidas imediatas, objetivas e profundas, vale como um desafio aos brasileiros para que a elaborem sem artifícios e sem as limitações da indecisão e dos receios. Impõe, conseqüentemente, não apenas o ímpeto criador, mas o ímpeto coordenador, controlador, a fim de que a seiva admirável que desponta em tôda parte seja utilizada, conveniente e acertadamente, assegurando-nos a continuidade no tempo, a permanência no espaço e o domínio das multidões inquietas para conduzí-las, não à desordem, à destruição pura e simples de técnicas ultrapassadas da vivência rotineira, mas à uma dinâmica de realizações materiais e espirituais úteis à própria coletividade, ao bem estar de todos e à causa do progresso e da felicidade universais, pois que somos partes integrantes da grande família humana.

E para começar, teríamos de proceder a vasto inquérito do que é realmente a nossa terra, solo e sub-solo, possibilidades de sua habitalidade e ocupação efetiva, gigantismo continental, valor da terra e das águas, capacidade de sua população para a emprêsa de criação permanente. Precisaríamos, está visto, para uma obra de tamanha envergadura, das equipes especializadas e dos instrumentos representados nos Institutos e mais centros de pesquisa. As equipes são pequenas e os órgãos atualizados e aparelhados para as pesquisas não dispõem, sequer, na maioria dos casos, do necessário ao seu funcionamento regular e portanto à sua produtividade normal. É certo que o inventário já foi iniciado, em passado não distante, as mais das vêzes pela ciência estrangeira. A participação brasileira, nêsse particular, fique bem claro, não se representa por uma exceção nem possui um caráter de pobreza franciscana. Ao contrário, temos uma presença ativa e rica. Os levantamentos do antigo Serviço da Produção Mineral, do Ministério da Agricultura, revelando a existência de pessoal de alta habilitação, servem para que se constate que já se procedeu, com segurança, a uma preliminar do inventário. A pesquisa científica sôbre a nossa realidade pode,

porém, ficar nessa preliminar. Exige continuidade. O poder público e a iniciativa privada, esta também, pois que não deve continuar extranha a êsse gênero de atividade, até o presente momento sôbre os ombros do Estado, ambos, portanto, precisam capacitar-se da urgência e da importância da pesquisa, cujos resultados permitirão o lançamento da problemática brasileira, e com êsse lançamento lúcido, a política conveniente, com que ambos devem caminhar em estreita colaboração. Para tal, é urgente aparelhar os Institutos existentes, criar outros, preparando as equipes que os movimentarão e os farão funcionar para a obtenção dos respectivos objetivos.

Enquanto não se inicia tal política, devemos contar com os elementos, que dispomos para as soluções globais e particulares mais imediatas, evitando-se as perdas substanciais de recursos financeiros em investimentos mal programados ou criminosamente manejados. Não são suficientes, está claro. Mesmo assim, é necessário enfrentar os problemas que marcam a conjuntura nacional, inclusive, se necessário, pondo de lado os receios de um nacionalismo exagerado, que vê na participação ao estrangeiro um perigo permanente à nossa segurança atual e futura, receios que importam em confessar que não alcançamos maturidade e não sabemos opôr-nos a perigos que venham de fora, não tendo confiança em nós próprios e em nossa capacidade de resistência, para ir buscar, na competência dêsse estrangeiro, os recursos humanos para os estudos, as investigações que planejamos e de que temos necessidade mais imediata.

A explosão demográfica terá de ser o primeiro problema a considerar-se. Porque é uma tremenda realidade e se não nos quisermos transformar em novas Chinas, novas Índias e novas Indonésias, teremos de examiná-lo e solucioná-lo sem romantismos. Os desertos que existem no coração do país e mesmo em muitos trechos dos 400 quilômetros de litoral abrem possibilidades para a redistribuição dos contingentes que se aglomeram, aqui e ali, numa localização imprópria, já em vias de saturação, como é o caso do Nordeste. Pelos cálculos dos técnicos, os 70 milhões da atual população brasileira, dentro de 10 anos estarão elevados para 85 milhões, em números redondos. Êsses 85 milhões terão de ser alimentados, e para êles o govêrno terá de proporcionar os meios que lhes permitam continuar a viver com menos dificuldades, tendo saúde, vestindo, calçando, habitando e caminhando com um mínimo de dignidade. Somávamos 17 milhões em 1900; 22 milhões em 1910; 30 milhões em 1940; 52 milhões em 1950; 58 milhões em 1955. Essa população, que cresce com tamanha

velocidade, apresenta a particularidade de sua juventude, pois que o grupo entre 5 e 24 anos representa 45%. Entre 1940/50 a percentagem de brasileiros natos elevou-se para 97,66%. É de notar-se que para êsse "rush" demográfico a participação estrangeira não registrou o papel que lhe coube na formação norte-americana. Entre 1850 e 1950, recebemos apenas 7 milhões de imigrantes, numa população de 50 milhões, o que significou um crescimento vegetativo de 43 milhões. A imigração foi assim, registram os especialistas do IBGE, um fator secundário. "O excedente anual dos nascimentos sôbre os óbitos foi da ordem de 16 por 1.000 habitantes na segunda metade do século XIX, de 19 por 1.000 habitantes na primeira metade do século XX, sendo, atualmente, da ordem de 24 por 1.000. Como se vê, houve um progressivo aumento da velocidade de crescimento demográfico a partir de 1850 até nossos dias. Essa aceleração mostra tendência de aumentar ainda mais em conseqüência da contínua diminuição da mortalidade, graças aos recentes e brilhantes sucessos da medicina moderna, no campo da terapêutica, com o aparecimento dos antibióticos e bacteriostáticos, e da quase estagnação da natalidade em altos níveis, em quase todo o País, com exceção das grandes cidades". A atividade primária da população em 50, registrou-se pelos 60,7%; a secundária, pelos 13,1% e a terciária pelos 26,2%.

Essa situação, que Arthur Neiva encontrou em 1950, não se alterou senão muito modernamente. A densidade está assim representada: no Norte, menos de 1 habitante por quilômetro quadrado; no Centro-Oéste, 1,3; no Leste, 18; no Nordeste, 16; no Sul, 29. Note-se que as regiões norte e centro-oéste, possuindo apenas 7,1% da população do país, representam 1/3 do território, mas nelas vivem 92,9% da população do Brasil. A ocupação efetiva da pátria, portanto, efetua-se ainda em faixa litorânea, equivalente a 500 e menos quilômetros de largura. Note-se ainda que a fecundidade feminina brasileira, de uma evidência impressionante nas áreas rurais, vem assegurando ao país uma posição especial.

Dissemos, reproduzindo a lição do IBGE, que a razão do nosso crescimento vegetativo resultou de fatores biológicos — natalidade maior e mortalidade menor. É conveniente, no entanto, não ignorar que a mortalidade entre nós é ainda altíssima. Nossas perdas algarismam-se, por exemplo, em 1950, em 18,5 óbitos por 1.000 habitantes, o que nos situa ao lado da Guatemala, Bolívia, Equador e muito abaixo da Argentina, Uruguai e Panamá. "Outro expressivo índice da posição pouco satisfatória do Brasil na luta contra as doenças

e a morte é a relativamente pequena duração da vida em nosso meio. Segundo a mortalidade verificada no decênio 1940/1950, a vida média no Brasil atingia apenas 46 anos, enquanto nos países mais adiantados da América do Norte, da Europa e da Oceania já alcançava e excedia 65 anos. Alcançava, por exemplo, no período decenal referido, 66 anos nos Estados Unidos, era de 67 anos no Canadá, subia a 68 anos na Austrália, limite já ultrapassado na Nova Zelândia, e na Suécia onde a vida média beirava os 70 anos".

"Fator de acentuada influência na restrição da duração média da vida no Brasil é a elevada mortalidade no primeiro ano de vida. Estima-se que no período compreendido entre os censos de 1940 e 1950 a proporção dos óbitos no curso do primeiro ano de idade foi da ordem de 170 por 1.000 nascidos vivos. Com o advento e a difusão do uso dos antibióticos e bacteriostáticos essa proporção tem caído ràpidamente, não sendo temerário supor que ela se tenha reduzido a cêrca de 160 nos primeiros anos seguintes ao censo de 1950 e a cêrca de 140 a 150 atualmente. Mas mesmo essas últimas proporções são ainda aproximadamente cinco vêzes maiores do que as de países mais adiantados na defesa da saúde pública, como a Holanda, o Reino Unido e a Suiça, cujas taxas de mortalidade infantil subiam a 25, 30 e 31 por 1.000, respectivamente, em 1950".

No particular das condições da existência física e material, as desigualdades entre os brasileiros das várias regiões não são muito altas. Foi isso, pelo menos, o que apurou o antigo grupo do Ministério da Agricultura que procedeu aos estudos preliminares para a reforma agrária. Habitando mal, vestindo mal, sem conhecimento especializado, sem saúde, sem escolas suficientes para os filhos, sem assistência financeira, sem possuir a terra onde trabalham, as multidões agrárias do norte, do nordeste, do centro-oéste e do sul não diferem substancialmente entre si, já não sucedendo o mesmo com relação à classe patronal. Essa difere bastante, de região a região, sobrepondo-se a tôdas a do sul, que já alcançou uma posição distinta, profundamente distinta pelo gráu de prosperidade e bem estar que desfruta.

Com relação às populações urbanas, será conveniente recordar que os centros urbanos não se desenvolvem com o mesmo rítmo nem se apresentam com fisionomia idêntica. Um centro urbano da chamada zona colonial do sul ou mesmo da fase em que vivemos sob a soberania lusitana, em nada se assemelha a um centro urbano do Nordeste, ou mesmo da Amazônia. Aquêles estuam de vitalidade, modernizam-se sem

cessar, industrializam-se, crescem dia a dia, ornam-se do que há de mais progressista; ou êstes caminham com vagar, mantêm-se fiéis ao passado, quase não se enfeitam com as "toiletes" que distinguem as cidades modernas; os de minha Amazônia são expressões de geografia, existindo como uma necessidade política e não como um núcleo irradiador de civilização. Padecem de tôdas as dificuldades em que pode afundar qualquer ilha demográfica. Ainda há quatro anos, sendo eu diretor do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, fiz realizar um inquérito sôbre as condições do município de Codajás, no Solimões. A equipe, que trabalhou com afinco, logrou um êxito total na pesquisa, já publicada e tremendamente impressionante pelos resultados que ofereceu. Não havia um habitante com saúde. A população era paupérrima; as moradias não apresentavam o mínimo de habitabilidade; as crianças não se alimentavam convenientemente; o ensino razoável estava a cargo, não do poder público, mas de uma congregação católica norte americana, que operava verdadeira conquista espiritual. Do ponto de vista do aspecto urbano, Codajás era a rua da frente, que acompanhava o rio, meia duzia de travessas, cheias de mato, casas de barro, taipa, sem um edifício público que significasse a presença decente do govêrno. Não serão assim todos os núcleos urbanos amazônicos, está visto. Êste, todavia, é o padrão. Veja-se, para exemplificar, o que sucede nos Territórios Federais, na luta que sustentam os seus governantes para dispôr de um mínimo de pessoal habilitado para as tarefas de administração, uma vez que as cidades e vilas que nêles existem, com exceção das respectivas capitais, não constituem motivo de atração. Ora, se êsses centros urbanos se distanciam, de região a região, que dizer de suas populações senão que se distanciam também nos padrões culturais, quase sempre medíocres, em muitos casos profundamente ou criminosamente medíocres, por culpa, concordamos, não delas, mas dos que receberam a incumbência de atendê-las, organizá-las, ilustrá-las, defendê-las, dignificá-las. Lembro-me do que vi em Pôrto Nacional, no norte de Goiás. O aglomerado tinha raiz no andar dos séculos. Nem por isso, no entanto, acompanhava êsse andar para melhorar, progredir, crescer no espaço e em bem estar coletivo. Havia, no entanto, uma exceção gritante — a obra que as Dominicanas realizavam, as Irmãs precisamente. O colégio, a propriedade rural que mantinham para a alimentação das alunas, trazidas de uma imensa área marcada pela presença de uma sociedade de criadores de gado e de faiscadores de pedras preciosas, o colégio e a propriedade rural eram uma

admirável organização que contrastava com o aspecto geral do burgo. Valia como uma lição de operosidade, de organização, de disciplina, de vontade de servir. Porque, nêsse particular, estávamos diante de uma obra admirável que realizava aquilo que o poder público já devia ter feito e não fez, civilizando mais e fazendo amar a Deus, que ali estava na figura do esfôrço palpável, silencioso, útil, daquelas santas mulheres.

Será o caso de perguntarmos, a essa altura de nossas reflexões, todo êsse quadro de contrastes não o poderemos atribuir a fatôres extranhos à vontade dos que governam ou possuem o poder em suas mãos? A habitabilidade dos trópicos estará suficientemente comprovada? Não lhe poderemos transferir a responsabilidade dos insucessos que descobrimos aqui e ali? As noções acêrca das possibilidades das terras e das populações intertropicais, nos aspectos negativos por que ainda muitos as sustentam, estão realmente superadas. Pierre Gourou, da Sorbone, êle próprio, tão aferrado às teses negativas, já está abandonando a fidelidade em que se mantinha, para abrir crédito aos trópicos, crédito que o vai levando a uma posição mais realista e menos generalizadora. Porque há trópicos e trópicos. Ademais, o homem, no uso de técnicas que aprimorou, não encontra mais os obstáculos a lhe emperrarem as decisões de vencer e dominar os espaços quentes ou frios. A responsabilidade do meio físico brasileiro, portanto, para explicar ou justificar certos insucessos, não tem qualquer sentido de exatidão. As cidades, não são elas, a melhor lição que podemos apresentar? Não as construimos e as desenvolvemos, vencendo o pântano, o mar e a montanha? Belém, Manáus, Macapá, não valem também como demonstração de que os trópicos podem ser possuídos pelo homem na sua decisão e no seu ímpeto criador?

Nossas populações, ao que se infere dos algarismos do censo de 1960, ainda se mantêm nas zonas rurais. A atração das cidades, onde há melhores padrões, não foi ainda suficientemente forte para estabelecer uma nova linha de vivência. Permanecemos rurais. O êxodo que se observa, e é tempo de registrar ou não ignorar, constante de nossa história demográfica ou social, operando-se em detrimento momentâneo de uma região em benefício de outras, o Nordeste servindo ao desbravamento da Amazônia e à conquista dos platós do Paraná e de Santa Catarina e do Oeste paulista, não resulta apenas da atração das cidades, mas da falta de atração das áreas rurais. Essa a melhor verdade. A legislação trabalhista, levada a elas, surtirá algum efeito? A reforma agrária, garan-

tindo o uso da terra aos deserdados, será bastante? O direito de possuí-la sem todo o instrumental essencial ao seu uso, como educação, maquinária, financiamentos, transportes, mercados, não surtirá efeito benéfico. A reforma agrária que conceda apenas direitos, redistribua a terra, sem as demais medidas, será um novo 13 de maio, romântico, demagógico, mas de frutos podres. O 13 de Maio não foi assim? Que se deu ao negro libertado para que pudesse fazer uso útil, a êle e à coletividade, da liberdade a que se vinha incorporar? Nada. E a conseqüência foi a marginalidade a que se viu arrastado, a produção negativa que teve de experimentar, a destruição de todos os efeitos da intenção da Redentora que esquecera, como os seus conselheiros e os que batalhavam pela Lei Áurea, de que não era bastante o texto legal, sêco, reduzido a poucas palavras, mas todo um conjunto de providências que lhes assegurasse os resultados benéficos sonhados com tanto amor e tanto espírito de fraternidade.

O exôdo, permitam que o sustente, apesar do estupor que possa provocar, não me parece um mal fatal. Em todos os tempos, na história universal, em todos os quadrantes, êle tem ocorrido. O que é preciso fazer é, não combatê-lo, impedindo que se exerça o direito de ir e vir, de busca à melhor existência, do desejo de progresso, mas assistí-lo, encaminhá-lo, organizá-lo. E aos sítios de onde êle se processa, levar as peças de uma nova política agro-econômica que deve substituir a enxada e as velhas técnicas de plantar e colher, pelo adubo, pela mecanização intensiva, realizada através da providência estatal, das patrulhas, dos alugueres do maquinário, do ensino objetivo aos que ficam para que não se descontentem nem percam o amor aos pagos.

O surto industrial de que nos envaidecemos e é uma das melhores formas de constatação que podemos promover, invalidando a afirmação da nossa incapacidade para as operações econômicas que nos desliguem dos compromissos com o passado, representado no comércio de exportação de matérias primas, essenciais à manutenção dos parques industriais do exterior, êsse surto industrial que nos está levando, concordemos, a uma transição violenta, que é um nada na vida de qualquer povo no seu esfôrço por realizar-se plenamente, pode ser um instrumento, se bem manejado, para a recuperação do ágro-pastoril, fornecendo-lhes aquêle aparelhamento que substitua a mão de obra humana. Foi assim nos Estados Unidos, que nos habituamos a procurar como modêlo. O conflito cidade-campo ou agricultura-indústria, deixou de existir quando as duas categorias econômicas se entenderam, ajus-

taram suas diferenças, cooperaram entre si, harmonizando os respectivos interêsses e servindo ambas à coletividade, o que quer dizer, ao país que se beneficiou e se tornou a potência de nossos dias. Porque não seguirmos o exemplo? Porque ao invés das críticas ferinas que se fazem, não se nivelam e complementam? A operação não será difícil. O poder público, numa tarefa de alto sentido nacionalista, esta sim autenticamente nacionalista, ao invés de lançar-se a uma estatização desenfreada, perigosa, porque não traça uma política que articule indústria e agricultura, promovendo o reequilíbrio salutar e urgente? E com êle, a política de preços honestos, que encoragem o produtor e não moleste o consumidor, preços reais, em que o objetivo lucro não se confunda com o objetivo ganância e seja, realìsticamente, um lucro que permita participação na elaboração de riquezas que, por sua vez, contribuam para dar possibilidade ao capital nacional, necessário ao desenvolvimento nacional. O surto industrial, constituindo já uma realidade, criou mercados para a matéria prima que exportávamos a preços impostos pelos mercados externos, na competição universal nem sempre limpa, pois governada pelas fôrças poderosas do capitalismo sem entranhas, que criou impérios coloniais, mas possuidos, efetivamente, pelo poder político, pela soberania exercida com a ajuda de funcionários, comerciantes, religiosos ingênuos, profissionais liberais e soldados, muitos recrutados entre as próprias populações coloniais, ou disfarçadamente através de investimentos sem fiscalização e uso imoderado do direito de comerciar, impondo condições, provocando baixas, promovendo as pressões das bôlsas e o contrôle de certas áreas de negócio. O surto industrial criou empregos para milhões de brasileiros, deu-lhes padrões de vida mais dígnos, poder de compra, consciência de direitos políticos, participação mais ativa na condução dos negócios da pátria. O coronelismo do Império e dos primeiros dias da República foi substituido pela liderança dos capitães de indústria. As multidões de agro, conduzidas ao bel prazer de interêsses de chefes agarrados a técnicas de vida oboleta, demasiado pessoais, perderam, por isso, a importância que pareciam representar nos pleitos políticos. Já não são o pêso decisivo, que está passando às multidões das cidades, onde o surto industrial representa um papel decisivo na politização e no processo de desenvolvimento cultural.

O surto de desenvolvimento, no entanto, não pode ignorar, no seu crescimento, aquilo a que nos acostumamos a chamar de artezanato, que pode ser, devidamente assistido. É uma fôrça disciplinadora do próprio agro, determinando a perma-

nência nele de muitos milhares de trabalhadores agrários, que, com o produto de sua atividade rural, imediatamente utilizada nos próprios lares, darão conteúdo e vivência a atividades cheias do maior interêsse material e cultural. Basta que recordemos que o artezanato, só no Ceará, dá cobertura econômica, pobre, é verdade, a cêrca de 300.000 pessoas. E com a promoção em bases técnicas do artezanato, o aproveitamento da produção mineral, também por processos técnicos, abandonados, portanto, aquêles processos coloniais que, ao invés de enriquecerem o extrator, empobrecem o país, pelo destrutivo da operação. Destrutivo que se faz, também, no tocante aos recursos naturais da flora e da fauna, delapidados impiedosamente. Os desertos crescem, as áreas de mineração desaparecem, espécies animais e vegetais deixam de existir. Criamos uma nova África, onde colonizadores e colonos a trataram de tal modo que o Saara já não se confina ao espaço primitivo, aumentando vertiginosamente.

Tudo a ser executado pela política do Estado que considere, como já vem considerando, que é urgente não mais dar à problemática brasileira a solução política das reformas de sistemas, de regimes, de estrutura administrativa, mas a solução que reequilibre a federação, reequilibrando as regiões brasileiras. Os desajustamentos a que já fizemos referência, avultando dia a dia,se apresentam como um perigo à vista, exigindo não ùnicamente a consciência de que êles existem, mas a política de sua correção urgente. Não é possível, neste trabalho, trazer todos os algarismos que os evidenciem.

Os problemas de base, a começar por aquêle da explosão demográfica, estão a pedir que os examinemos na sua atualidade para satisfazer as aspirações nacionais, as legítimas, as que são reais e não aquelas criadas por agitadores do descrédito, do desamor à pátria, às suas instituições e seus líderes. Estamos diante de fatos concretos. Os problemas existem. São muitos. Não há tempo para indicá-los todos. Não podem ser enfrentados isoladamente. Impõem solução global, dentro do planejamento realístico. Estado e iniciativa privada, em conjunto, visando aos mesmos fins, compondo um todo harmônico e não campos adversários, não podem mais perder tempo em teorizações. Mesmo sem a disponibilidade dos inventários perfeitos sôbre o que valemos como espaço e como fôrça criadora, precisam enfrentá-los.

Os Partidos políticos, realmente, não satisfazem, na organização e nos postulados, ao fim a que dizem servir. Devem ser reformulados para ajustarem-se às exigências do momento e da politização intensiva e rápida das multidões nacionais e

cheias de aspirações de reformas. Não lhes desejamos a extinção, mas a reformulação das teses que devem sustentar. Porque são necessários para a disciplina dos anseios políticos. E com a reformulação, o reagrupamento para que não se excedam no quantitativo e se possam apurar no qualitativo, participando ótima, intensa e seguramente na solução dos problemas de base do país.

Essa tarefa não caberia, todavia, ùnicamente às unidades partidárias, tampouco aos que exerçam o poder ou comandem a iniciativa privada. Há uma fôrça nova que terá de assumir responsabilidades, extensas e intensas, fôrça poderosa que não se fez sentir na sua atuação, mas deve ser a fôrça renovadora e inovadora. Referimo-nos à Universidade. Sem a tradição que as nações hispano-americanas e anglo-americanas possuem, temos até agora a Universidade como ajuntamento de escolas de gráu superior, para a formação de profissionais. O papel que ela exerceu no medievo, quando promoveu o debate de idéias, formulou outras, sustentou fórmulas, indicou caminhos para o espírito, êsse não o conhecemos. Como ainda não conhecemos o que a fez, lá fora, um instrumento de cultura e de ação criadora. Continuamos a Universidade da sistemática liberal, preocupada em formar doutores, em transmitir lições, muitas delas já envelhecidas, ultrapassadas. Ora, essa situação não pode continuar. É preciso quebrar o tabú e fazer da Universidade a instituição que examine a nossa problemática e concorra, com a sua palavra e os seus técnicos, com a mocidade que a freqüenta, com o resultado de seus inquéritos, de suas sondagens, de suas pesquisas, para as soluções, urgentes ou não. Aquelas equipes de que carecemos, e a que me referia no comêço deste trabalho, têm de ser formadas na nova Universidade, a Universidade dos Institutos de Pesquisas, dos profissionais preocupados com as novas técnicas de vida, os novos métodos de ação criadora, da realização de uma ciência que sirva ao homem e não se confine nos laboratórios para alegria dos que descobrem e se extinguem com os seus descobrimentos sem qualquer benefício à coletividade de que são parte e a que devem servir. Não é mais possível a guarda sigilosa do que se apure. Vivemos uma época em que, "o desenvolvimento é um imperativo do atual momento brasileiro". O que for apurado tem de ser proporcionado ao uso e gôzo de todos. Somos uma comunidade universal, como a desejava o Cristo. Não adiantam as divisões ideológicas que separam povos e continentes. O desejo do agrupamento de continentes é um comêço para o reagrupamento de tôdas as gentes. A lição admirável de cristianismo

do Papa da Encíclica "Mater et Magistra" e "Pacem in Terris", estendendo as mãos aos outros cristãos que se haviam afastado de Roma, e lançando as bases de uma reaproximação da humanidade pela solução amorosa do quanto aflige os povos, dando-lhes terra, lar, alimento, paz, principalmente paz, mas paz alcançada sem o furor das pressões de sangue e sim pelo entendimento entre todos, por fim realizados na grande família humana, não pode ser uma lição sem eco.

A Universidade Brasileira, tem o dever de pôr-se à frente do movimento que leve à solução dos nossos problemas de base, estudando-os, liberta das paixões que perturbam a visão das coisas e dos homens, preparando as gerações que devem comandar, gerações fiéis a Deus, à pátria, dominadas pelo desejo de servir, de realizar-se fraternamente e nunca destrutivamente, de realizar-se portanto, como fôrça cristã.

MINAS DE ONTEM E SÃO PAULO DE HOJE

ALCÂNTARA SILVEIRA

Daniel de Carvalho — *Francisco Sales. Um político de outros tempos.* Livraria José Olympio Editôra, 1963.

Cyro dos Anjos — *Explorações no tempo.* Livraria José Olympio Editôra, 1963.

Carlos Drumond de Andrade — *Lição de Coisas.* Livraria José Olympio Editôra, 1962.

SEMPRE tive admiração pelos políticos mineiros de antanho. Havia nêles, em tom não exagerado, o espírito de prudência, de honestidade e de renúncia diante da causa pública, que hoje não mais existe. Eram homens unidos em tôrno de princípios e principalmente em defesa do Estado natal, cujos interêsses colocavam acima de tudo. Naturalmente tinham seus defeitos, e se nos fôsse permitido conhecer suas vidas a ôlho nu, isto é, sem as lentes deformadoras das biografias, certamente descobriríamos nêles falhas e tropeços. Mesmo assim, no entanto, do paralelo que se faz entre a sua atuação e a dos políticos de hoje, o saldo positivo pertence sempre àquêles.

Foi por isto que li com interêsse o livrinho de Daniel de Carvalho sôbre Francisco Sales, um nome que nada diz a muitos brasileiros, mas que tem ressonância — boa ou má — entre os mineiros, principalmente entre os que têm boa memória. O autor, precisamente por possuir esta qualidade, está sempre pronto a reviver as figuras de Minas antiga, como fêz em *Estudos e Depoimentos, Capítulos de Memórias* e em *De outros tempos.* O pequeno livro que dedicou a Francisco Sales, para não deixar passar em branco o seu centenário, reflete muito da sua admiração pelas coisas e gente mineiras, admiração que parece fazer parte da própria psicologia do homem das montanhas.

Apesar de sua idade proveta, Daniel de Carvalho escreve elegantemente, como se observa pela Introdução ao livro, onde há frases bonitas como esta: "O artista não dá o mesmo colorido às fôlhas de uma árvore porque variam as côres conforme estejam elas expostas ou não ao sol, inteiras ou picadas de insetos, ou ainda marcadas pela passagem de uma lêsma". A imagem da fôlha marcada pela passagem da lêsma talvez não tenha ocorrido a nenhum poeta nacional, mas poderia perfeitamente figurar num poema.

Mas não são apenas frases poéticas que encontramos na Introdução, pois também trechos candentes ressaltam aqui ou ali, como êste, por exemplo, que é uma comparação fiel entre a política do passado e do presente:

"Na política, progredimos bastante no repúdio às violências de capangas e beleguins policiais, a perseguições feitas pelo Govêrno

ou pelas potestades locais. Abandonamos as atas falsas e as eleições a bico-de-pena e outros processos grosseiros de mascarar a vontade do povo.

"Em compensação, adotamos recentemente algumas formas evolutivas da mesma sonegação do voto popular, fraudando-o com os conchavos para permuta de votação para cargos diferentes, e com o subôrno praticado em escala nunca vista, mesmo nos países de mais feia tradição nesta matéria.

"Homens e partidos soçobraram nêsse mar de corrupção. Candidatos seguiram fielmente o lema "salve-se quem puder" e, na ânsia de alcançar o barco das posiçõts que dão poder e dinheiro, afundaram, com igual ferocidade, amigos e adversários que porventura nadassem ao alcance dos seus remos."

Não teve o A., entretanto, como objetivo, mostrar a disparidade entre o cenário político de hoje e o da República Velha. Sua meta foi a de reabilitar o nome de Francisco Sales, para o que preveniu-se "contra os erros e sofismas do coração (*idola ab infusione affectuum*, da classificação de Bacon), e, tanto quanto possível, contra a tendência para transformar as biografias em panegíricos e engrandecer o passado em detrimento do presente."

Infelizmente, o livro deixa muito a desejar. Composto de trabalhos isolados, já publicados na imprensa, *Francisco Sales — Um político de outros tempos*, não é uma biografia. Nem é possível escrever biografia em cento e poucas páginas. O resultado é que o A. ora se estende sôbre certos assuntos, ora trata outros superficialmente, aqui ressalta os dotes do político, ali se perde em detalhes perfeitamente dispensáveis, como os referentes à alimentação do biografado. Que interêsse tem para nós saber que Francisco Sales gostava de abobrinha, taioba, couve e angú?

Mas quanto à reabilitação do nome de Francisco Sales, tudo leva a crer que o A. conseguiu o seu intento. Mas o "Caso da Prata" ou os "Escândalos da Prata" ou, ainda, a "Roubalheira da Prata", envolvem questões técnicas inacessíveis a êste pobre escriba. A verdade é que, ocupando o cargo de Ministro da Fazenda quando o Govêrno decidiu adquirir barras de prata para a cunhagem de moedas destinadas a substituir cédulas de mil e dois mil réis, Francisco Sales viu-se envolvido no que o povo chamava de bandalheira. Passou mesmo a ser alcunhado de "Chico Prata", como mais tarde seria o "Chico Cebola", por mandar vender na cidade os produtos da fazenda.

De qualquer forma parece não ter ficado provada a participação de Francisco Sales naquilo que era tido como negociata. Os políticos de outrora eram, em geral, probos e pobres. Pelo menos em comparação com os de hoje êles saem engrandecidos, como já disse. Relata Daniel de Carvalho, por exemplo, que quando Silviano Brandão foi indicado para Vice-Presidente da República, não possuia recursos para custear a viagem ao Rio, onde, num banquete, Rodrigues Alves, seu companheiro de chapa, ia ler sua plataforma. Foi preciso que amigos lhe emprestassem o dinheiro para a viagem e estada na Capital Federal.

Não são poucos — por outro lado — fatos relatados por Daniel de Carvalho em que se observa o desprendimento dos políticos mineiros com relação às posições de mando ou de destaque. O próprio Francisco Sales declinou de sua candidatura à Presidência da Re-

pública por mais de uma vez, em favor de outros políticos. Políticos mineiros, é bom frisar, pois talvez não tivesse êsse gesto se o candidato fôsse de outra zona... Como escreve Daniel de Carvalho, Sales "não se julgava, todavia, com direito de aspirar à mais alta magistratura do País, quando Minas contava com outros políticos de mais serviços e de mais experiência." Deixou também a Pasta da Fazenda e a presidência da Comissão Executiva do P.R.M. quando percebeu que sua presença obstava o congraçamento político de Minas. Renunciou igualmente à cátedra da Faculdade de Direito para que nela fôsse investido João Luiz Alves, porque desejava "fixar em Minas um talento de alto valor que não podia afastar-se dos trabalhos parlamentares para preparar a tese e fazer concurso."

Da mesma forma, porém, que os políticos mineiros renunciavam às honrosas posições, também não podiam recusá-las em determinadas hipóteses. Haja vista, por exemplo, os casos de João Luiz Alves e de Afrânio de Melo Franco que, residindo no Rio, onde eram respectivamente, senador e deputado, viram-se obrigados a mudar-se para Belo Horizonte a fim de ocupar Secretarias de Estado no Govêrno Bernardes. (1) Para o leitor avaliar o sacrifício que tal pôsto representava é suficiente saber que, pelo menos até o govêrno de Raul Soares, "os presidentes de Minas viviam com modéstia e pagavam do seu bôlso a despesa de alimentação e criadagem da família", como informa Daniel de Carvalho. Ora, se os Presidentes levavam essa vida modesta, que se dirá da dos Secretários?

E com esta interrupção fechamos o *Francisco Sales — Um político de outros tempos,* em cujas páginas encontramos matéria suculenta para reflexão sôbre os políticos e a política de hoje.

E para não abandonar o território mineiro, passemos agora os olhos pelas páginas de Cyro dos Anjos — *Explorações no Tempo,* em que o romancista nos conta trechos de sua infância e adolescência passadas em Santana do Rio Verde, nome com que êle batisou a cidadezinha de Montes Claros, onde nasceu.

Sempre gostei do estilo de Cyro dos Anjos, estilo de quem parece escrever pachorrentamente, sem pressa de chegar ao fim. Talvez êle não escreva dessa forma, talvez escreva mesmo apressadamente, mas a impressão que permanece no leitor, ao lê-lo, é a de estar à frente de um homem que abandona a caneta para fazer o cigarrão de palha e só depois de várias baforadas volta a completar a frase deixada em meio. Por isso mesmo, quando o leio, sinto os nervos se relaxarem e a sua prosa embala-me como versos de poetas românticos.

Ignoro se o leitor é como eu que, durante a leitura, deixo-me influir pelo modo de escrever do autor, de maneira a ficar empolgado, aflito, bem humorado ou triste, conforme o estilo que leio. Sim, porque é muito difícil a alguém ler, com o mesmo estado de espírito, Guimarães Rosa, Gilberto Freyre, Augusto Frederico Schmidt, Graciliano Ramos, Clarice Lispector ou José Geraldo Vieira. Cada um dêsses escritores (e poderia citar outros) nos revela não apenas a visão de um mundo particular, mas de um estilo diferente que poderíamos classificar como enxudioso, sêco, grandiloquente,

---

(1) Os tempos mudaram muito. Por exemplo, o cargo de Secretário de Estado — segundo Daniel de Carvalho — era pôsto de sacrifício. Constituía uma honra a que tinham direito apenas os mineiros de quatro costados. Hoje, por fôrça das conveniências eleitorais, esta tradição foi por água abaixo.

saboroso, etc. Ao estilo de Cyro dos Anjos eu chamaria relaxante, tal o sossêgo que me transmite.

Outra impressão que me deixou *Explorações no Tempo,* é a de que Cyro dos Anjos, antes de escrevê-lo, hesitou entre a forma a dar-lhe: romance ou memórias? Acabou optando pela segunda, mas qualquer leitor de ficção descobre, aqui e ali, verdadeiros trechos de novela. O que, aliás, é muito natural em quem nasceu com o dom da ficção. Houvesse tempo sobrando e eu voltaria, de bom grado, a *O Amanuense Belmiro* e a *Abdias.* Não releria, porém, *Montanha,* que julgo ser uma experiência fracassada.

Trocando a técnica que usava por outra, Cyro dos Anjos cometeu êrro imperdoável, sob o ponto de vista literário. Por outro lado, o tema de *Montanha* despertou interêsse apenas nos meios políticos, onde todos queriam descobrir as "chaves" de Pedro Gabriel, do sr. Agenor, de Cantidio e de outros políticos que figuram no livro E a discussão em tôrno do romance quase ficou restrita a essa descoberta, isto é, apenas à sua parte menos literária. Descoberta, aliás, fácil de ser feita pois alguns personagens — longe de ocultar a figura real, o modêlo em que foram inspirados — exibiam-na claramente.

Ao contrário de Proust, que diluia em seus heróis as pessoas com quem convivia, usando oito ou dez delas para um único personagem (2), Cyro dos Anjos não procurou disfarçar muito a semelhança de políticos reais com os fictícios. Contentou-se com pintar bigode num, arranjar mais uma amante para outro. mas o leitor que freqüentava os ambientes em que pululam deputados e senadores, fàcilmente identificou muitos dos personagens de *Montanha.*

Sòmente quando deixou de lado os políticos para focalizar pequenos heróis que viviam à margem das lutas políticas de Minas, é que Cyro dos Anos voltou a ser o mesmo romancista do *O Amanuense Belmiro.* Magistrais, por exemplo, os capítulos em que são transcritos trechos do diário íntimo de Ana Maria, o principal personagem do romance. E que poderoso e profundo livro poderia ser escrito se o autor quisesse manter aquêle estilo em todo o volume! Preferiu êle, no entanto, variar e desejando aproximar-se da técnica cinematográfica, caiu no teatro de palcos superlotados e às vêzes no teatro de revista. Lembro, por exemplo, o capítulo do diálogo entre Getulio Vargas e sua filha: estamos ali em plena revista e Getulio aparece com o nariz postiço, a risada, o charuto, os gestos com que os atores de teatro mambembe o caricaturaram.

Mas, voltemos às reminiscências do romancista para recomendá-las à leitura dos que quiserem livrar-se um instante dos mil e um problemas que os afligem dia e noite através dos jornais, das conversas, dos rádios e televisões: o C.G.T., o Pacto de Unidade e Ação, o Forum Sindical, as greves, os sindicatos, tôda essa constante agitação que nos cerca onde quer que estejamos, fruto da falta de autoridade que reina no País. Parece incrível que uma centena de desocupados consiga manter o Brasil inteiro num clima de constante agitação estéril e vazia de sentido. Parece mas não é. Quem quiser conhecer a origem de tudo quanto vai por aqui, basta ler o excelente livro de Fred Schwarz —. *Você pode confiar nos comu-*

---

(2) Cf. Alcântara Silveira — *Compreensão de Proust,* Livraria José Olympio Editôra, 1959.

nistas (3), que deveria ser um best-seller, caso tivéssemos consciência exata do que poderá nos acontecer.

Foi para alhear-me um pouco dessa situação calamitosa em que estamos que reli alguns poemas de Carlos Drumond de Andrade enfeixados em *Lição de Coisas.* Dizia Alain que seu pai só se refugiava na leitura quando os tempos eram difíceis. Difíceis como êstes em que vivemos, quando assistimos à auto-destruição da burguesia brasileira que, incapaz de uma atitude viril, deixa-se dominar pelos inimigos, como um masoquista que procurasse flagelar-se. Relendo Carlos Drumond continuamos — de certa forma — em território mineiro, embora de Minas pouca coisa haja nos poemas reunidos em *Lição de Coisas.* Isto é, o poeta desliga-se cada vez mais do chão nativo. "Reminiscências de autor" — vem escrito no livro — "foram reduzidas ao mínimo de anotações — ensaio, possìvelmente, de um tipo menos enxundioso de memórias: o objeto visto de relance, com o sujeito reduzido a espelho."

Mesmo assim, os poemas que relembram Minas são os melhores do volume, como êstes, por exemplo:

Terras

"Sêrro Verde Sêrro Azul
As duas fazendas de meu pai
onde nunca fui
Miragens tão próximas
pronunciar os nomes
era tocá-las."

Fazenda

"Vejo o Retiro: suspiro
no vale fundo.
Retiro ficava longe
do oceano mundo.
Ninguém sabia da Rússia
com sua foice.
A morte escolhia a forma
breve de um coice.
Mulher, abundavam negras
socando milho
Rês morta, urubus rasantes
logo em concilio.
O amor das éguas rinchava
no azul do pasto.
E criação e gente, em liga,
tudo era casto."

(3) Dominus Editôra S/A, 1963. É com satisfação que saúdo esta nova editôra, que vem enfrentar a avalanche das suas congêneres comunistas ou para-comunistas que abarrotam as livrarias de obras destinadas a difundir, entre nós, os postulados da democracia "popular". Já era tempo que isto acontecesse, pois das últimas dez editôras aparecidas no Brasil, mais da metade pertence à esquerda, senão abertamente, pelo menos disfarçadamente. Fácil, aliás, é identificá-las, sendo suficiente observar os nomes dos autores ou o assunto dos livros editados.

Mas não é sòmente terras mineiras que vislumbramos, de longe, nos poemas de Carlos Drumond. Também gente neles aparece, como êsse Alferes de milícias Manuel da Costa Ataíde,

"Alferes
que em São Francisco de Assis de Vila Rica
derramais sôbre nós no azul-espaço
do teatro barroco do céu
o louvor cristalino coral orquestral dos serafins
à Senhora Nossa e dos Anjos;
repórter da Fuga e da Ceia,
testemunha do Poverello,
dono da luz e do verde-veronese,
inventor de côres insabidas,
a espalhar por vinte igrejas de Minas
"uma bonita, valente e espaçosa pintura":
em vossa admiração
bato continência."

*
* *

Em 1945, Alceu Amoroso Lima escreveu um substancioso ensaio de sociologia regional brasileira, tendo Minas e os mineiros como objeto de estudo (4). Ao tempo em que apareceu, êsse trabalho agradou integralmente, já que o A. conseguira sintetizar tudo quanto de complexo existia não só na psicologia do mineiro, como na sociologia e na cultura do Estado montanhez. O livro terminava com uma verdadeira profissão de fé e de confiança no destino de Minas Gerais que teria "uma missão a cumprir no Brasil e no mundo contemporâneo" (1945), "missão de ordem preservativa, reformadora e compensatória". E escrevia Amoroso Lima — entre outras coisas — que "Minas deve figurar, perante o Brasil, como o espêlho de sua consciência. É a raiz. É a âncora. É a conservação do que nos ficou de bom. É a preservação de nossa brasilidade tradicional."

Pois bem. Após os vinte anos que medeiam entre a data da publicação do livro e hoje, faria ainda o A. aquela mesma afirmação quanto ao papel a ser desempenhado por Minas Gerais?

Os fatos estão demonstrando que não. A renúncia desastrosa (mas até desejável, caso não se previsse até que ponto o Brasil mergulharia no cáos em consequência dêsse ato) de um Presidente da República, deu como resultado a situação em que se encontra o País. E que fêz Minas Gerais para remediá-la? Talvez houvesse feito algo, se outros fôssem os seus políticos, se os políticos que governam Minas fôssem da estirpe dos Arthur Bernardes, dos Francisco Sales, dos João Pinheiro, dos Afranio Melo Franco, de tantos outros varões de boa cepa.

Diante do espetáculo que Minas hoje oferece — sob o ângulo político — creio que a missão de "preservação de nossa brasilidade tradicional", que Amoroso Lima atribuia, há vinte anos, àquêle Estado, transferiu-se para São Paulo. Talvez o mineiro ainda possua aptidão e reservas para ser o preservador das nossas instituições.

---

(4) Alceu Amoroso Lima — *Voz de Minas*, Livraria Agir Editôra, 1945.

Outra, porém, parece ser a meta dos seus políticos que estão no poder atualmente, mais preocupados com a liderança que com as raizes ameaçadas da Nacionalidade.

A missão de preservar a brasilidade tradicional já não pertencia apenas ao homem de Minas Gerais, mas também ao paulista, cujo sangue foi derramado em defesa da Constituição. Mas hoje foi ela avocada também pelo govêrno de São Paulo, que abre trincheiras não apenas em defesa do regime democrático, mas igualmente em prol da Cristandade. "Temos que orientar a política de São Paulo — disse o Governador Adhemar de Barros, em Mensagem lida perante a Assembléia Legislativa, em 14 de março deste ano — segundo perspectivas mais amplas. A nossa influência no estudo, pesquisa e solução dos problemas brasileiros é exigência a que não nos podemos esquivar. Não nos é permitido, nesta hora grave da nacionalidade, ausentarmo-nos da solução dos problemas brasileiros, mas contribuir, com os recursos da nossa experiência e cultura, para a solução deles, segundo um pensamento orgânico, que tenha em conta a nossa tradição e o desejo de formar como grande potência na vanguarda da Cristandade, como das liberdades democráticas".

O TRÁGICO NO CINEMA

GUIDO LOGGER

O Trágico é o mais velho gênero no Teatro e na Literatura, que remonta à Antiguidade, à época dos Gregos. Mas o Trágico também existe na arte mais nova que é o Cinema. É suficiente enumerar alguns títulos como "Amantes" (Les amants, de L. Malle), "Na estrada da vida" (La estrada, de F. Fellini, "As noites de Cabiria" (Le notte di Cabiria, idem), "A noite" (La notte) e "O eclipse" (l'Eclisse, ambos de M. Antonioni), para os leitores compreenderem que o Cinema moderno apresenta ligações com o Trágico.

Discorrendo sôbre o Trágico no Cinema, oferecem-se ao estudioso do Cinema duas possibilidades: definir e depois aprofundar o conceito do "Trágico" e verificar através da História do Cinema como o Trágico adquiriu aos poucos uma forma cinematográfica, ou estabelecer primeiro o que pertence filmològicamente à essência do Cinema, conceituar o Trágico e verificar a existência do mesmo no Cinema.

Prefiro a segunda possibilidade, porque é de grande importância saber de que maneira a arte cinematográfica é capaz de assimilar o Trágico e realmente o assimilou no decorrer de sua curta existência, depois de ter nascido e vivido muito tempo apenas como "divertimento de quermesses".

Temos que partir da distinção básica de Cohén-Séat entre o "fato fílmico" e o "fato cinematográfico". O primeiro é a visualização, por um determinado sistema de imagens em movimento, de todos os fenômenos da vida, completada ou não pela dimensão sonora, enquanto o fato cinematográfico é a circulação na sociedade humana de um acervo de idéias, sentimentos e emoções que a vida oferece e que adquirem forma cinematográfica. O fato fílmico é o filme em si; o fato cinematográfico é o filme em relação com o homem como espectador individual ou com a sociedade humana (1). O que nos interessa aqui é sobretudo o fato cinematográfico, "a figura" do filme em relação com o espectador. Pode ser o homem, mas também um objeto, o "décor", a natureza, um animal, uma rua, cada um por si, ou tudo isto em conjunto. Não se trata dessas coisas "qualitate qua", isto é, apenas na sua condição de homem, animal, objeto etc., mas do seu modo de "aparecer". Voltaremos a isto mais tarde. Edgar Morin aponta o fato de que Ricciotto Canudo já partiu da tese que a arte cinematográfica consiste em "suggérer des émo-

(1) Essai sur le principes d'une philosophie du Cinéma.

tions, et non à rélater des faits" (2). Já em 1909, Apollinaire declarou: "Le cinema est le criateur d'une vie surnaturelle". J. Epstein: "l'oeil surréel", "une art d'esprit" (3) Michel Dard inventou a expressão: "Le cinéma est rêve" (4) E Jean Tedesco: "Il semble que les imagens mouvantes aint été specialement inventèes pour permettre visualiser nos rêves" (5).

Compreendamos êsse "sonho". Não no sentido de Ilja Ehrenburg, escritor russo, que na década de 20 escreveu seu "Fabrika snob", ou "Traumfabrik" em alemão, Fábrica de sonhos. Êle queria dizer que o Cinema apresenta apenas uma imagem rósea da realidade cotidiana. O Cinema naquele tempo era sobretudo um divertimento popular. A indústria e o comércio apoderaram-se do Cinema e não se preocupavam com a visualização do homem e dos objetos. Reproduziam-nos, "qualitate qua", de preferência atraentes, pelos quais o grande público podia ficar de queixo caido, sonhando com uma vida em que belas mulheres, interiores luxuosos ou exóticos desempenhavam um papel importante. Era o tempo dos grandes astros e estrêlas como Ramon Navarro, Rodolfo Valentino, Greta Garbo, Marlene Dietrich, Shirley Temple, Lilian Harvey etc. É interessante, porém, notar que, apesar da vontade de usá-los apenas pela aparência exterior, criaram sem querer, de uma maneira rude, uma emoção, um ideal, um sonho visualizados. Os capitães da indústria pensavam que a emoção saía da própria atriz por exemplo, do rosto da "divina" Garbo. Não era verdade, a emoção estava na construção da personalidade, enquanto figura, parte da emoção visualizada.

Outro exemplo temos em Carlitos. Adquiriu importância pela figura estereotipada, capaz de sugerir tôda sorte de emoções, variando os obejtos circundantes. Êle era capaz de suscitar o riso e as lágrimas. Cometeu mais tarde o êrro em "Monsieur Verdoux" de não se julgar mais parte da emoção visualizada, mas como ator individual. Depois de "Monsieur Verdoux" e com êle, os seus filmes são um malôgro.

A História do Cinema mostra que levou algum tempo, antes que se tomasse consciência da visualização da emoção e do sonho. Não foi por acaso que essa consciência coincidiu com uma nova visão do Homem, assim como êsse se forma ativamente dentro de si e passivamente pelas coisas que o circundam. O Homem é visto em sua relação com o cosmos, como parte integrante do grande enigma existencial. Diz Cohen-Séat: "La civilisation s'est engagée, avec le cinéma, dans une de ces aventures illimitées où se font les détours de son destin. L'homme tenait de l'écriture, superposée au language, le moyen d'une action profonde sur l'esprit, capable de le transformer sans cesse, d'une manière imprèvisible. Nous avons obtenu de l'électricité une promptitude d'effet et une action universelle, un mepris de l'espace et du temps jusq'alors inconnu. Mais l'action électrique n'affecte immédiatement que la matière; et l'écriture trouve un frein dans sa lenteur, parce qu'l faut entendre les langues, se plier à lecture, savoir lire. Le film se rend maître de la portée morale; il est emparé de l'universalité et de la promptitude. Héritier de l'écriture, comme elle sans dessein arrêté entre le bien et le mal, le vrai et le faux, le beau et le laid, ce jeu d'images possède comme l'électricité une sorte de polyvalence exceptionelle.

(2), (3), (4), (5) citados por Edgar Morin: "Le Cinéma et l'"homme imaginaire" pg. 15-16.

Quelques atomes de films, pour parler comme les chimistes, combiné avec chaque autre élément de l'univers humain, peuvent constituer aussitôt quelque "écrit", immédiatement et universellement intelligible. Synthèse singulière des deux principaux produits de l'intelligence: langage et science" (6).

Cohen-Séat vê, portanto, o Cinema como uma síntese única dos dois produtos principais do espírito humano, o idioma e a ciência, que constituem um estímulo enorme para o espírito humano. Não sòmente o homem total, mas todos os homens estão relacionados com êles.

Devemos atender ainda para dois fatos. Ao mesmo tempo deram-se a ampliação e o aprofundamento do conhecimento da psiquê humana e a transformação do pensamento a respeito do Homem e a sua situação existencial. Isto facilitou a visualização das emoções. O Homem tem a faculdade de paradoxalmente *objetivar* as coisas da maneira *subjetiva,* isto é, êle é capaz de separar o objeto da realidade que conhece, fornecer-lhe seus próprios sentimentos e pensamentos (qualidades sentimentais e intelectuais) e vê-lo como um objeto completamente nôvo.

Edgar Morin cita nêsse particular as palavras de Leroy a respeito do "demi-somneil: "A l'époque où j'étudiais l'anatomie... couché dans mon lit, les yeux férmés, je voyais avec une grande netteté et une *objectivité* parfaite la préparation à laquelle j'avais travaillé pendant la jounée. De plus, cette image objective peut déternir une qualité de vie que ne connait pas le original. La ressemblance semblait rigoureuse. *l'impression de réalite* et si j'ose m'exprimer ainsi, de *vie intense,* que s'en dégageait était plus profonde peut-être que si je m'était en face de object réel (7).

No fato cinematográfico trata-se dessa irreabilidade "real". Nela não existe diferença entre personagens e objetos. Mas comecemos pela pessoa humana, que mais nos empolga.

O nosso "double"

Todos nós vivemos com um certo conhecimento de nós mesmos, mas além disso com uma certa imaginação de nós mesmos, digamos, com a pessoa que queremos ser, ou a pessoa que lamentamos, detestantes ou da qual temos certo receio. É por assim dizer, o nosso "double", o nosso "alter ego", que dá um jeito nas coisas arriscadas e perigosas ou desagradáveis, que está à nossa disposição para as coisas fora do nosso alcance imediato. É um auxiliar que nos faz suportar a vida. Não é especulação teórica. Mesmo na linguagem popular de certas línguas diz-se: fulano é seu "outro-eu", quer dizer, fulano age, pensa, julga como êle quereria pensar, agir etc. Por outro lado, o ditado universal: "dois extremos se tocam" encontra a sua verdade no "double".

Êsse "double" é uma irrealidade, porém, enraizado no homem assim como êle se reconhece a si mesmo na realidade. É possível afastar cada vez mais êsse "double", de maneira que pareça uma figura completamente imaginária. A ligação entre êle e o conhecimento de si próprio é cada vez menos visível e mais difìcilmente reconhecível. Parece uma figura nova e autônoma, com realidade

(6) Cohen-Séat: op. cit. pg. 35.
(7) Edgar Morin: op. cit. pg. 31.

própria diretamente perceptível, mas também com dupla irrealidade insondável.

Essa figura do "double" é ponto de contato entre o cineasta e o espectador. Há, portanto, duas linhas criadoras diferentes. Uma que vai do cineasta para o fato cinematográfico — a figura a visualizar — outro do fato cinematográfico para o espectador. O resultado pode não ser o mesmo. Sequências de um filme que são uma combinação de figuras visualizadas podem emocionar alguns até chorar, outros desatam em riso. Isto acontece, por exemplo, no melodrama. Cada um de nós já presenciou isto num cinema. com o seu público heterogêneo assistindo a um melodrama mexicano, durante o qual parte do público manobra os lenços e outra cái na gargalhada.

Mas também é possível que as duas linhas criadoras se encontrem. O ponto de contato é muito irreal que envolve o personagem. Mas êsse mundo irreal indispensável e complementar só será possível, se o personagem tiver uma realidade suficientemente visível para sugerir uma nova dimensão própria.

Os cineastas da "Nouvelle Vague" são fortes na criação dessa realidade que "aparece", como disse Jacques Siclier. Não querem tanto contar uma história, quanto sugerir algo. Querem dar forma a uma determinada realidade direta e instaurar o caráter próprio do Cinema que é "un art d'*apparence*" (8).

O personagem na tela deve ter sua própria verdade clara e visível. Deve "aparecer". Sòmente assim haverá um elemento fixo para o qual o espectador pode transferir suas próprias experiências como uma nova dimensão. Essas experiências podem ser compreendidas como sinais de transferência para o "alter-ego", ou "double", da figura apresentada e o espectador. Essa transferência é muito mais intensa no Cinema do que no Teatro. Disse o Dr. Prof. Buitendijk: "O Cinema é o meio técnico que nos faz participar de uma existência desconhecida, porque somos colocados dentro dessa existência. Tomamos o lugar do outro, porque nos tornamos *seu* ôlho, *seu* ouvido. No teatro vê-se uma ameaça à distância, porque o espectador permanece espectador de longe daquele que é ameaçado, ou da própria ameaça. A técnica cinematográfica faz com que sintamos a ameaça contra nós mesmos. O Cinema não exige compreensão nem fantasia. O espectador acompanha as imagens, não sendo a testemunha de tudo mas vivendo uma existência de outra maneira. Claro está que as situações emocionais se emprestam particularmente para participar de uma outra existência, da habitação de outro mundo (9). Podemos ajuntar, emprestam-se particularmente para a criação daquele mundo irreal e complementar do "double".

Claude Mauriac cita Berenson, para o qual a arte cinematográfica consiste em "criar sinais que expressam mais do que as próprias coisas, que nos fazem experimentar as coisas mais aguda e emocionalmente do que os nossos sentimentos diretos. "La réalité que le Cinéma reproduit est d'un ordre tout intérieur". O Cinema é o mundo dos cineastas, "l'univers de leurs sentiments" (10). Mas também o mundo irreal do "double" do espectador.

(8) J. Siclier: Sight and Sound 61.
(9) Prof. Dr. Buitendijk: "Massa en Communicatie" pg. 15-16.
(10) Claude Mauriac: "L'amour au Cinéma" pg. 27.

Creio que assim está claro em que consiste a natureza do fato cinematográfico. Não é o personagem que representa diretamente algo da realidade. Não são os objetos colocados real e naturalmente dentro de "décor". Elie Faure disse que num relâmpago compreendeu o que pode ser o Cinema "en constantant la magnificence que prenait le rapport d'un vêtement noir avec le mur gris d'une auberge" (11).

Aqui se trata não da realidade, nem da estética, mas da atividade criadora do fato cinematográfico. Considerado desta maneira, o fato cinematográfico é a síntese de antropomorfismo e cosmoformismo. Os objetos estão impregnados da presença do homem e o homem carregado de um sentido cósmico. O rosto humano torna-se um espelho do mundo ou de um mundo. Bela Balàsz disse: "Quereis dar a impressão de uma grande civilização, de um grande processo técnico, mostrai-os no homem que trabalha. Mostrai seu rosto, seus olhos, e êsses dirão qual é o conteúdo dessa civilização, quanto ela vale" (12).

Pensamos aqui no rosto de Carlitos no momento em que, em "Luzes da Cidade" (City lights), apresenta uma flor à moça cega. Seu rosto reflete a beleza das coisas, mas também a sua feiura sempre presente. Ou no rosto, clownesco e triste ao mesmo tempo, de Cabiria em "As noites de Cabiria".

Os objetos

Em nenhuma arte existe tanto intercâmbio entre objetos e personagens. No palco de teatro os objetos são acidentais, são "décor" e pode-se prescindir dêles. Pode-se ler uma peça de Teatro, às vêzes com mais proveito do que assistindo à encenação da peça. Mas quem lê um roteiro de filme está longe ainda do próprio filme.

Na literatura, no romance, o poder evocativo de uma descrição da natureza ou dos objetos pode dar ao elemento humano uma nova dimensão, a dimensão cósmica. O mesmo acontece no Cinema, quando o consideramos no seu fato cinematográfico.

Isto já começou com os truques cinematográicos de G. Méliès. No comêço da História do Cinema usava-se êste intercâmbio típico entre personagens e objetos no sentido cômico. Mas aos poucos chegou-se a um uso requintado tanto no sentido cômico, quanto no sentido trágico. Cito apenas a bolinha de pingue-pongue intratável, no filme "As férias de Meur. Hulot" e no final estupendo de "O eclipse", a rua, a cancela, a pipa de água, as pedras, saturadas da *ausência* dos dois protagonistas.

Pode-se dizer que o Cinema no fato cinematográfico descobriu a alma dos objetos. Como disse R. Clair: "Le cinéma donne une âme au cabaret, à la chambre, à une bouteille, à un mur" (13). Mas, ajunta E. Morin: "Cette âme, il faut l'entendre dans un sens èvidemment metaphorique, puisqu'elle concerne l'état du espectateur. La vie des objets n'est évidemment pas réelle: Elle est subjetive" (14).

Na próxima colaboração, veremos o trágico em geral e como se enquadra no fato cinematográfico.

---

(11) Elie Faure: Fonction du Cinéma" pg. 32.
(12) Bela Balász: "Theorie des Films"' pg. 168.
(13) R. Clair Reflexion faite" pg. 79.
(14) E. Morin: op. cit. pg. 74.

KHOURI E SUA FILMOGRAFIA

HÉLIO FURTADO DO AMARAL

WALTER HUGO KHOURI é nosso velho conhecido: muito o admiramos. Mas uma admiração nos seus justos limites.

E é por admirá-lo que queremos estudar, no presente artigo, alguma coisa de sua personalidade, anunciando alguns problemas críticos relacionados com sua filmografia.

I — *O CINEASTA:*

Tanto Roberto Farias — enquanto vinculado ao "Cinema Nôvo" (1) como Walter Hugo Khouri — enquanto ligado a um tipo de Cinema divergente (2) — estão a caminho de uma afirmação "cineástica": Roberto Farias, nos primeiros tempos, prendeu-se à chanchada; Khouri, pelo contrário, sempre procurou realizar cinema sério, talvez fruto de suas constantes preocupações com obras de cinemateca.

Mas ambos têm os seus pontos comuns, apesar das naturais divergências: são moços, libertam-se aos poucos de um determinado tipo de cinema, realizaram muito em pouco tempo. E, em particular, interferem na estrutura filmogenética de suas obras: são autores (como autores são Antonioni, Bergman, Resnais, Felline e outros).

Dados biográficos.

Khouri, com pouco mais de 30 anos, é elemento que tem preocupação intelectual, tendo cursado dois anos de Faculdade de Filosofia.

Fêz crítica de cinema para "O Estado de São Paulo", ora substituindo Almeida Salles, ora Rubem Biáfora.

Tem grande preocupação no campo da Cultura Cinematográfica: tem participado de reuniões e de debates, principalmente no Cine-Clube do Centro D. Vital; é assíduo frequentador de Cinematecas.

É dos grandes estudiosos, no país, do universo de Bergman.

II — *FILMOGRAFIA "KHOURIANA".*

Lamento nunca ter visto "O Gigante de Pedra" — como lamento não conhecer "Limite", de Mário Peixoto. Um encontro com "O Gigante de Pedra" dar-me-ia ocasião para uma análise mais completa e mais rica de Khouri.

A minha análise vai encaminhar-se então para quatro filmes de Khouri: "Estranho Encontro", "Fronteiras do Inferno", Na Garganta do Diabo" e "A Ilha". — Julgo-me em perfeitas condições para falar de todos êsses filmes, em virtude de minha antiga qualidade de representante do Banco do Estado na comissão de julgamento de financiamento de fitas nacionais. E em tal situação, pude ler e reler

---

(1) "Convivium" — Novembro de 1962.
(2) Algures lemos: ..."temática alienada à la Walter Hugo Khouri".

os roteiros e analisar os respectivos copiões; pude ainda acompanhar parte das filmagens de "Estranho Encontro", "Fronteiras do Inferno" e "Na Garganta do Diabo".

"Estranho Encontro" (3)

Lembro-me bem de que, após examinar o roteiro de "Estranho Encontro", em 1956, cheguei a apresentar minhas reservas perante o Banco do Estado: um roteiro difícil de ser visualizado, fruto de uma história em que o intimismo tinha presença. — A partir daí iniciei um diálogo proveitoso com Khouri; um diálogo que continua até o dia de hoje.

"Estranho Encontro" é, certamente, de tôdas as obras de Khouri a mais estudada: sôbre ela se pronunciaram quase todos os críticos de São Paulo e do Rio de Janeiro; foi objeto de debates, planejados por nós, respectivamente, em Pôrto Alegre, em Bajé, em São Leopoldo, em Campinas, em Ribeirão Prêto, em Belo Horizonte e em Curitiba.

Afinal, é um filme-chave para a captação do universo khouriano.

Há sôbre êle dois elementos de informação de importância: a exposição-diálogo dêsse cineasta no Cine-Clube do Centro D. Vital (junho de 1958) e uma entrevista ao crítico Ely Azevedo, publicada na "Revista de Cultura Cinematográfica" (Fevereiro-Março de 1959), sob a denominação "Walter H. Khouri: um cinema "latente e luminoso".

Na exposição-diálogo, Khouri assim se expressou sôbre "Estranho Encontro":

a) é, em parte, fruto de um assíduo frequentador de cinematecas;
b) é experiência pessoal: a vida perdida à toa;
c) é tradução de experiências infantis;
d) pretendia ser uma fita com acentos líricos e se transformou em obra de mistério, de feição psicológica, por fôrça da problemática de atores;
f) marcante influência de Kinugasa (Neo-Sensorialismo: captação da natureza à base dos objetos), de Rubem Mamoulian (composição, distribuição de massas), de J. Sternberg, de Fritz Lang, de Ingmar Bergman (diálogo longo e explicado).

Na entrevista concedida a Ely Azevedo, afirmava Khouri:... "Estranho Encontro" foi concebido quase como obra de tese, tendo em vista, antes de tudo, dizer alguma coisa". E mais adiante: "Minha intenção principal era colocar o problema de um indivíduo cujo futuro foi ontem, da falta de sentido na vida de um marginal do tipo play-boy, em permanente disponibiildade sentimental e espiritual".

"Estranho Encontro" representa o vestibular de Khouri no campo da criação cinematográfica: veio revelar, de um lado, um cineasta

---

(3) "Estranho Encontro" (1956): Argumento, Roteiro e Direção: Walter Hugo Khouri; Fotografia: Rudolf Icsey; Música: Gabriel Migliori; Cenografia: Pierino Massenzi; Elenco: Mário Sérgio, Andréia Bayard, Lola Brah, Luigi Picchi e Sérgio Hingst.

vinculado a uma temática e de outro, um espírito cônscio das possibilidades dos meios de expressão.

Fita definida como formalista, porque havia elementos inconsistentes na história. Mas êsse formalismo era necessário para que um cineasta pudesse construir um universo, através de um longo exercício.

"Fronteiras do Inferno" (4)

História, ambientada em regiões de garimpo, que procura captar a temática da ambição: história de "conflitos psicológicos".

Aí já se observam as preocupações formais de Khouri: emprêgo de "travellings", de determinados objetos, de certos tipos, além de um sentido de valorização dos ruídos e da música.

Mas na dialogação, Khouri se enfraquecia.

"Na Garganta do Diabo" (5)

Obra que define uma grande evolução no universo "khouriano", a partir de um dado histórico.

É claro que, pelo fato de ser uma fita a caminho de uma maturidade, nela existiam ainda as limitações de Khouri (limitações-evolução): uma história incomunicável ao grande público. Uma história arrastada, multiplicada, enfeitada cinematogràficamente e vinculada a um diálogo artificial.

Mas ainda assim Khouri permanecia fiel — o que é raro — ao seu universo intimista: a captação do cosmos feminino.

Como alguém já disse, em "Na Garganta do Diabo", Khouri "terminou o seu estágio de pesquisas preliminares, de aprendizado, para transmitir com segurança o seu mundo pleno de sensibilidade".

O universo "khouriano" aqui está penetrado de um sentido dramático, através da funcionalidade da sombra, e de uma preocupação em captar um esquema "panteista".

"A Ilha" (6)

Filme que revela um Khouri liberto de suas antigas preocupações formais (formalismo barroco). Aqui a forma está a serviço de um tema: a frustação humana funciona dramàticamente.

"A Ilha" tem ainda a vantagem de representar o ingresso do universo "khouriano" na esquemática do público. Em muitos aspetos, é superior a "Na Garganta do Diabo", por que aí se sente uma evolução de Khouri, uma evolução de quem luta por afirmar um universo criador.

---

(4) "Fronteiras do Inferno'" (1958): Argumento, Roteiro e Direção: Walter Hugo Khouri; Fotografia: Konstantin Tkaczenko; Cenografia: Pierino Massenzi — Música: Enrico Simonetti; Elenco: Hélio Souto, Luigi Picchi, Barbara Fazio, Aurora Duarte e outros...

(5) "Na Garganta do Diabo" (1959): Argumento, Roteiro e Direção: Walter Hugo Khouri; Fotografia: Rudolf Icsey; Música de Gabriel Migliori; Elenco: Luigi Picchi, José Mauro de Vasconcelos, Edla Van Steen, Odete Lara e outros.

(6) "A Ilha" (1963): Produtor, Diretor e Roteirista: Walter Hugo Khouri; Fotografia: Rudolf Icsey; Elenco: Luigi Picchi, Eva Wilma, José Mauro de Vasconcelos e outros — Música de Rogério Duprat; Letreiros de apresentação: Robert Miller — Como Assistentes de Direção funcionaram dois cineclubistas: Alfred Davis Sternheim e Schubert Magalhães.

Já se sente a progressão dramática a um ritmo plenamente adequado a uma temática: os elementos expressivos estão subordinados a um universo.

OBSERVAÇÕES FINAIS.

Quem se der ao trabalho de estudar a filmografia de Khouri, principalmente a partir de "Estranho Encontro", verificará uma série de notas:

1 — Khouri ainda se afirma como um dos grandes diretores, enquanto composição e orientação de atores, no cinema nacional;

2 — é um diretor também consciente de seu universo;

3 — mas o universo "khouriano" ainda é um cosmos a pressupor uma plena depuração;

4 — apesar de Khouri sentir resistência em se afastar dêsse universo, nota-se em sua obra uma evolução: uma lenta depuração e tão lenta que dificulta uma análise;

5 — o diálogo em Khouri ainda funciona artificialmente, apesar de tôda uma evolução; os personagens estão ainda desvinculados de um universo realista.

Mas tudo isso são momentos de uma evolução. Aliás, as obras importantes de Chaplin, de Tati, de Resnais, de Antonioni, de Bergman não surgiram de uma hora para outra: por exemplo, Resnais, antes de fazer "Hiroshima, meu amor" ou "Ano Passado em Marienbad", realizou documentários como "Van Gogh", "Gauguin", "Toute la mémoire du monde".

Khouri ainda se exercita; e é bom que se exercite... até seria bom que se exercitasse com uma história de Biáfora.

CRÔNICA

I) *SEMINÁRIO DO "O.C.I.C." PARA A AMÉRICA LATINA* —

Representantes do apostolado cinematográfico da Argentina, do Brasil (a Secretária Geral do Serviço de Informações Cinematográficas, a Senhorita Hilda de Azevedo Soares), da Bolívia, de Cuba, do Chile, da Jamaica, do México, de Nicaragua, do Panamá, do Peru, de Pôrto Rico, do Uruguai e da Venezuela, reunidos em Lima, de 29 de março a 5 de abril de 1963, com a participação do Presidente mundial e da Secretária Geral do "Office Catholique Internacional du Cinéma", do Observador da Comissão Pontifícia para o Cinema, Rádio e Televisão e do Delegado Episcopal para a América Latina (C.E.L.A.M.):

— Agradecidos a Sua Santidade o Papa João XXIII pela bênção especial à Comissão Pontifícia para o Cinema, Rádio e Televisão pela sua mensagem estimulante;

— Conscientes da gravidade de suas responsabilidades num momento crucial da evolução histórica nessa região do mundo;

— Impressionados pela desproporção entre a eficácia limitada dos meios tradicionais da evangelização e as angustiosas necessidades de um Continente, no qual 3 milhões de almas correm o grave perigo de afastar-se da fé católica, (número igual a totalidade das conversões conseguidas na China, durante 3 séculos de esfôrço missionário);

— Profundamente convencidos de que sòmente o emprêgo inteligente e em grande escala dos meios modernos de difusão — postos pela Providência neste momento à disposição do homem — pode permitir à Igreja uma ação mais eficaz contra os falsos conceitos da vida difundidos às vêzes por êsses mesmos meios, assim como uma evangelização geral dos setores populares que hoje carecem de uma suficiente ação pastoral, seja pela escassez do Clero seja por outros motivos;

— Convencidos também de que o Cinema nas salas públicas ou transmitido pela Televisão constitui um dos meios de comunicação de maior impacto sôbre a sociedade moderna, especialmente na América Latina, impacto cujas projeções positivas podem ser enormes, mas que, no entanto, não têm sido bastante orientadas num sentido cristão, nem sequer artìsticamente humano;

Dirigem um fervoroso apêlo às autoridades competentes da Igreja, aos Excelentíssimos e Reverendíssimos Senhores Arcebispos e Bispos, aos Superiores das Ordens e das Congregações Religiosas, tanto masculinas como femininas, ao Clero Secular e Regular, às Universidades Católicas, aos movimentos do Apostolado Leigo, à Imprensa e às Rádio-Emissoras católicas e a todos os fiéis, para que haja um esfôrço necessário no sentido da aquisição de uma nova atitude, mais *positiva* e mais *ativa* diante do Cinema: uma cooperação cada vez maior, dentro da capacidade e competência de cada um, com os organismos especializados neste problema, como são os Centros Nacionais filiados ao "O.C.I.C." e entregues ao cuidado do seu Secretariado para a América Latina (S.A.L.).

É chegada a hora de abandonar as atitudes meramente negativas e de reconhecer as imensas possibilidades do Cinema tanto como meio de expressão de criação artística quanto como meio auxiliar de ação pastoral e missionária da Igreja.

— Formulam para os Centros Nacionais de Cinema o seguinte:

1 — Constituição e funcionamento dos Centros Nacionais;
2 — Promoção das películas de valor positivo;
3 — Cinemas;
4 — Educação e Cultura Cinematográfica;
5 — Classificação moral dos filmes;
6 — Domingo do Cinema.

A ÉTICA E A "SPONTANEOUS" CAMERA.

Encontramos na revista "Filmforum" (holandesa) um artigo interessante sôbre a "spontaneous" câmera, "candid" câmera, etc., que significam apenas isto: uma câmera escondida para documentar fatos reais, situações e às vêzes também registro de conversas, sem que as pessoas filmadas saibam disto. Desta maneira, por exemplo. foi feito o filme "Un coeur gros comme ça" de Reicherback, que conta a luta de um africano em Paris, que deseja ser um "boxeur".

Também muitas cenas do filme condenável "Mondo Cane" foi realizado desta maneira. Por ora não quero discorrer sôbre as possibilidades estéticas dêste processo. O referido artigo considera o lado ético do mesmo. Pois a câmera escondida espia personagens nas suas ações particulares sem que êles o saibam. As ações documentadas são inseridas em filmes que passam pùblicamente nas salas e ninguém lhes pediu licença para fazê-lo. Nisto está um perigo de violação da liberdade humana e da dignidade à qual todo o homem tem direito.

Pedir licença às pessoas antes de serem filmadas seria estragar a espontaneidade que se procura. Às vêzes, é impossível ter um contato direto com a pessoa, quando se usa, por exemplo, a telelente.

O uso da "spontaneous" câmera exige, portanto, um cineasta com senso de responsabilidade e o autor do artigo exige em nome desta ética que:

1 — haja, realmente, a necessidade estética ou social de tais tomadas;

2 — a certeza de que as pessoas filmadas não se oporiam a elas se soubessem;

3 — omitir na publicidade tudo quanto possa ofender a dignidade humana, sua honra, sua fama.

HAROLD MEAD, **Depois da Catástrofe,** trad. Ruy Jungmann. Ed. G. R. D. Rio de Janeiro, 1961, 256 págs.

O IMPORTANTE, afinal de contas, não é a catástrofe, e sim o que vem depois. Catástrofe, apesar de sua enormidade, não é mais do que uma dessas coisas que acontecem. Num mundo em que tudo pode acontecer, ninguem se espanta mais com o tamanho dos acontecimentos: o que interessa são as consequências. Porque as consequências é que dão significado aos acontecimentos. E êsse significado só é completo — significado humano — quando as consequências se produzem, não apenas nas aparências da matéria mas sobretudo nas profundidades do espírito.

Catástrofe — sabe-se bem o que seja. Escreve-se diàriamente a palavra, com cinzas e sangue, na face da terra. Consumida, porém, pródigamente em letras e sons de noticiário, ela se desgasta, perde o vigor sugestivo dessa onomatopéia trágica, em que o **a** estala entre os **tt,** o **o** se esborôa de encontro ao **r**, e o **e** estertora abafado sob o **f**... O resultado é que a realidade terrível, — a coisa, e o seu nome —, já não consegue comover o homem, acostumado à sua presença, como à de um monstro domesticado. Uma catástrofe, todavia, conserva ainda o seu prestígio de bêsta apocalíptica: a Grande Catástrofe, a conflagração total que poderá lançar o mundo no inferno das radiações atômicas. Diante dessa ameaça, que se avoluma no horizonte do presente, uma interrogação atravessa, coruscante, o espírito do homem: que virá depois?

A essa pergunta, Harold Mead dá uma resposta cabal, digna da mais séria meditação. "Depois da Catástrofe" é uma novela em que o seu testemunho vai além dos escombros.

Imagina o ficcionista inglês que, após a guerra nuclear, subsistirá uma única nação no seio de um mundo arrasado, selvagem, desconhecido. Os homens — subentende-se que traumatizados pela planetária desvastação — perdem a memória do passado e a antiga noção do bem e do mal. Na ânsia febril de edificar uma sociedade perfeita, não acreditam senão em suas próprias forças. O Espírito Humano é adorado nos templos, como fonte de todos os poderes e todos os bens. Um Estado tècnicamente aparelhado, de alcance universal, controla e dirige tôdas as iniciativas individuais para o objetivo supremo do bem estar geral.

A mentalidade coletiva é plasmada dentro de padrões rígidos, em relação aos quais qualquer discrepância representa uma anormalidade psíquica, devendo o seu portador ser "recondicionado" a fim de não causar transtôrnos à tranquilidade pública. Tudo parece certo, simétrico, limpo, no país assim organizado, e uma nova civilização surge das ruinas do orbe.

Mas a natureza humana, comprimida sob camadas de convencionalismo, palpita e reage. Em breve começam a rebentar fendas na espessura dessa ordem artificial. O personagem central da história, John Waterville, sente sua consciência abrir-se penosamente, para a visão de miséria que o cerca. Pouco a pouco, êle vê que o amor está degradado, reduzido a uma ligação precária, de caráter mèramente carnal. Vê que o "recondicionamento" produz legiões

de párias por um processo de despersonalização aviltante. Vê que o preconceito racial transforma os "colonos" numa casta de animais arrogantes. Quando os cidadãos do Estado entram em contácto com os chamados bárbaros, a verdade aflora em tôda a sua extensão. Aqueles que se diziam pacíficos servos do Espírito passam a se considerar a própria encarnação do Espírito, e tentam impôr sua vontade como lei. A violência se desencadeia. E uma vez mais as manchas da morte se espalham sôbre o chão.

Uma certeza se instala, enfim, no espírito de John Waterville: a de que não é possível reformar o homem exclusivamente pela força do seu espírito. Abandonado a sí mesmo, o espírito se torna a expressão máxima do materialismo. Porque o próprio espírito não é espírito, se não comunica com essências divinas.

Mais ampla que "1984" e mais profunda que "On the beach", esta profecia de Mead sôbre o futuro da humanidade está vazada num estilo primoroso, que prende definitivamente o seu nome à fama dos grandes narradores. Do ponto de vista formal, Mead fornece uma lição de escrever bem, com a desenvoltura e a riqueza dos que tem algo a dizer. As palavras se repetem com o calor da necessidade. As imagens se introduzem no curso das frases em doses suficientes para exprimir a inelutável transcendência da alma humana. A singeleza de expressão, em contraste com a intensidade do pensamento, é perturbadora. Mesmo tendo em conta as maiores altitudes já registradas na "ficção científica", nenhuma se avantaja à desta pequena obra-prima. O que a singulariza contudo, e a torna um ponto de referência obrigatório no gênero, é a nitidez e a essencialidade de sua mensagem.

A mensagem de "Depois da Catástrofe" brota das situações da história com o alento irresistível de tudo o que é espontâneo. Se tantos são os pontos de contácto dêsse mundo de Mead com o mundo atual, isso se deve a que êle tomou como ponto de partida certas tendências de nossa época e foi logo às suas últimas consequências. Daí êste sonho máu, mas nada inverossímel: uma vez assentadas as premissas que estão nascendo em nossos dias, as ações se desenvolvem com uma lógica implácavel. O importante, contudo, é que Mead, sem estacionar na superfície dos fatos, vai sempre ao âmago dos problemas. Como um mergulhador aflito, vai buscar a origem das calamidades lá onde se encontra sua mais recôndita semente: no coração dos homens. Depara aí com o orgulho, árvore daninha, deitando raízes de ódio e dando frutos de violência e perversão.

No epílogo se condensa todo o sentido da obra. Tudo o que antes estava sugerido, num ou noutro trecho, por exemplo, quando assoma a figura hirsuta do profeta do arrependimento, ou quando Waterville é assaltado pelo desejo de pôr sôbre os ombros todo o mal da humanidade, tudo, enfim, o que significava a angústia da procura de um caminho para a bondade, torna-se plástico e claro na última página do livro. Por sua grave beleza, essa página, em que a inspiração de Mead atinge o apogeu, tem realmente a dignidade de uma palavra final. Dir-se-ia que o autor, depois de ter dado a palavra a todos os personagens, e acompanhado seus passos como silenciosa testemunha, reivindica agora o direito de falar por último, embora o faça, ainda, com pudor, pela bôca de suas criaturas. As pessoas excessivamente apegadas à estética talvez lhe neguem êsse direito. Convenhamos, porém, que se o problema é o de arte pela arte, um autor pode tirar as conclusões que quiser dos enrêdos por êle engendrados, desde que o faça sempre com arte...

À primeira vista, o quadro final de "Depois da Catástrofe" parece conter apenas intenções artísticas e destoar do realismo da narrativa, a despeito de sua concepção delicada. Na verdade, Mead se valeu aí de um recurso per-

feitamente legítimo — uma alegoria — para mostrar, com a eficácia própria da linguagem simbólica, a necessidade permanente de Cristo no mundo. Tal desfêcho nada tem de arbitrario ou gratuíto e muito menos de virtuosístico. Corresponde à exigência intima daqueles seres humanos que, através de uma experiência patética, compreenderam menos com o cérebro do que com o coração, esta verdade suprema:

A humanidade só tem salvação se um homem, mais forte que os homens, chama a si todos os seus pecados. Mais alto do que o engenho e a arte, o que está aí presente é o sentimento impregnado de certeza, ardente, generoso, vasto e incontido, espraiando-se como essas grandes águas que carregam no bôjo, para a sêde de terras distantes, a susbstância da própria vida. . .

"Naquela noite
uma grande estrêla elevou-se
sôbre uma colina, brilhante
como uma jóia engastada
na fronte da própria misericórdia. . ."

Palavra a palavra, música e luz nos subjugam, acordam em nossa alma surdo deslumbramento. Num ritmo de balada, o poema em prosa conduz um sentido que transfigura tôda a história, para além de cujos incidentes se descortina o drama perpétuo do homem. Êsses três cavaleiros que vão, na noite deserta, atrás de uma estrêla maravilhosa, resumem tôda a humanidade. Que são todos os reis da terra, senão governantes, como Hugh de umas poucas e miseráveis pessoas? Que são os pobres, senão Georges capazes de crêr com simplicidade? Que são os Watervilles, senão os que conquistam a verdade a duras penas, por entre dolorosos transes de consciência? E tudo o que possuem é o pouco que podem oferecer, com a sabedoria milenar de reis magos: o ouro do poder, o incenso da humildade e a mirra do sofrimento. E essa estrêla que lhes dá o oriente é a mesma estrêla que brilhou uma única noite para pastores e anjos. Essa estrêla brilha na vida de cada homem, e para pôr os olhos no seu esplendor basta querer. É uma estrêla que nos chama para o ideal sublime, para o destino superior, para a jornada infinita do amor e do sacrifício, para a vida que nos espera além da vida. Uma estrêla brilha, e só porisso vale a pena viver.

Harold Mead tem algo a dizer aos homens: o mundo é assim mesmo, uma catástrofe atrás da outra, os homens trazem dentro de si as sementes da violência. Mas depois de tôdas as catástrofes, a vida continua, porque acima do êrro e do flagelo, acima da dôr e da tristeza, uma grande estrêla ainda brilha, piedosa e pura. A estrêla da esperança.

ALFREDO A. RABÊLO LEITE

JEAN BERTHÉLÉMY — **Visão Cristã do Homem e do Universo** (trad. port. de A. Dias da Costa), Lisboa — Liv. Sampedro — 342 páginas. Distribuídora no Brasil Editôra Herder São Paulo.

O TÍTULO desta obra diz bem de seu conteúdo. É uma ambiciosa tentativa de apresentar a mundividência cristã, católica, em sua totalidade.

Nossa época conheceu várias dessas tentativas de "Suma" desde o ensaio já antigo de Ivan Gologrigof, ao moderno de Jacques Bivort de la Saudée que são obras de um só tômo. Além destas há outras em vários tomos como a

Enciclopédia do Católico no Século XX, em curso de publicação pela livraria Flamboyant. São auspiciosas essas realizações, demonstram um rejuvenescimento da vida cristã. Por outro lado tôdas as mencionadas (e outras há, que embora não lembradas têm até mais valor), são de autoria coletiva dado o desenvolvimento assumido hoje pelas disciplinas que estudam o Cristianismo. Só a doutrina social da Igreja de recente constituição, está a demandar especialização de quase uma vida. Isto sem falar nas diversas filosofias cristãs oriundas do influxo da Revelação, na Teologia Dogmática, na Moral, na Mística, na Pastoral, na História Religiosa, na Exegese etc. Êstes considerandos nos levam a apreciar melhor e elogiar a bela obra de Berthélémy.

Uma obra de síntese da doutrina cristã no século XX é necessàriamente lacunosa. Primeiro, porque, embora finda a Revelação, não terminou nem terminará a aplicação e a intelecção de seu conteúdo o que só se fará no fim dos tempos A razão básica disto é que a doutrina cristã se corporifica na Igreja, Corpo Místico em peregrinação expectante da Parúsia; corpo vivo em crescimento e progresso e não conjunto de doutrinas mortas fechadas, logo de fácil exposição.

Segundo, pela imensidão da matéria a sintetizar. Terceira, um só autor levando a cabo a ciclópica obra.

Apesar destas dificuldades o A. houve-se a contento, na tarefa. O estilo da obra é encantador e lê-se com muito agrado. Antes do exame do mérito vejamos o plano do livro para bem o avaliarmos:

Introdução — À procura de um humanismo. Primeira parte — O Fato Religioso — c. 1.º Universalidade da Religião; c. 2.º Permanência da Religião. Segunda Parte — O Deus dos Filósofos, onde em dois capítulos agrupam-se as provas racionais da existência de Deus. Terceira Parte — Religião Natural ou Sobrenatural — c. 1.º Insuficiência da religião natural; c. 2.º A revelação e o sobrenatural; 3.º O sinal da Cruz.

Quarta parte — O Deus dos Crentes — c. 1.º O Dom de Deus, c. 2.º O Ato de Fé, c. 3.º A Razão e a Fé. Quinta parte — À Luz da Fé — c. 1.º O problema do Mal (páginas das melhores sôbre a função do sofrimento), c. 2.º O Cristão no Mundo, c. 3.º O Sentido Cristão da História (êste capítulo é a melhor síntese de teologia da história existente em português). Sexta Parte — A Cidade Cristã — c. 1.º Amor e Casamento, c. 2.º A Questão Social, c. 3.º A Igreja e o Estado, a Comunidade Humana. Conclusão — O Humanismo Católico.

Em tôda essa vasta enciclopédia há, como não podia deixar de acontecer, partes menos brilhantes, como por exemplo a das demonstrações da existência de Deus.

O A. inclui tôdas as provas conhecidas, como válidas, as cinco vias tomistas, o argumento ontológico, o argumento cartesiano, a prova pela natureza da vontade (muito bem exposta, esta última). Tudo isto num pé de igualdade; argumentos que se justificam por contextos metafísicos muito diversos são colocados no mesmo plano. Chega mesmo o A. a afiançar a validade do argumento anselmiano, louvando-se de um estudo histórico de A. Koyré. De fato, no sistema de S. Anselmo a prova ontológica é válida porque S. Anselmo atribuia à razão um papel de auxiliar e posterior ao momento da fé; a razão esclarece a fé. Dado isto, à noção cristã de Deus como ser perfeitíssimo (id quo maius nihil cogitare potest) segue-se sua existência, sem a qual não seria a idéia do ser tal. Porém como reconhece a quase totalidade dos filósofos católicos na esteira de S. Tomás, isto é inválido desde que eu pretenda "pro-

var" a existência de Deus, hipótese em que não posso partir de uma conclusão só aceita pelos cristãos que já nêle crêem. Isto sem mencionar a passagem ilegítima da ordem ideal para a real no argumento.

A forma como o A. apresenta os outros argumentos é muito débil, a controversa quarta via tomista é exposta de uma forma inaceitável. O autor nô-la apresenta como se tivesse a mesma aceitação das demais, quando é sabido que muitos tomistas contemporâneos rejeitam-na (cf. A. Grégoire — "Immanence et Transcedance", Bruxelles 1939 e F. van Steeberghen — Dieu Caché, Louvain 1961). Sem falar no argumento cartesiano e na necessidade de complementação das demais vias. O autor desconhece o cuidado que se deve ter em tão capital ponto, em nossos dias.

Outra grave cincada do A. é, ao expor a Trindade de Deus (p. 150), invocar como apôio, na Sagrada Escritura, um único texto e que é para nosso espanto, o "coma johan neum" — Jo. 5, 7. Texto hoje reconhecido por muitos como interpolado e falso.

L. Ott em sua Teologia aponta como origem da interpolação o herege espanhol Prisciliano, falecido em 385, e indica a ausência do texto em tôdas as versões orientais, nos códices originais grêgos até o séc. XV e nos melhores manuscritos da Vulgata (Manual de Teologia Dogmática, Herder — Barcelona — 1958 p. 109). No próprio Denziger sob n.º 2.198 há uma resposta de 1927 do Santo Ofício retificando uma sua posição anterior onde defendera a autenticidade.

Por que não usou o autor um texto claro e insofismável, como Mateus 28 19, entre outros? É oferecer flanco a críticas e fáceis contestações de uma verdade bem sólida. Apesar destas gralhas há um calor de juventude e vida encantador no livro, além da perspectiva moderna com que apresenta o Cristianismo.

"O que nossos contemporâneos e nós próprios pedimos a uma doutrina filosófica ou religiosa, é que nos **dê uma noção satisfatória do homem.** Explicar o homem a si próprio, resolver os problemas que põem a sua condição, fundar em razões a sua grandeza e justificar as suas esperanças, eis a tarefa que se impõe ao pensador dos nossos dias. Se o Cristianismo deseja ter o acolhimento da alma moderna deve mostrar que é um humanismo". (p. 8) É em torno do humanismo que êle apresenta o Cristianismo; mostrando à exaustão como só a doutrina cristã pode valorizar o homem apresentando-o como criatura divina, filho de Deus, cooperador da criação, autor da história porque livre, rei e centro da criação e animado por um otimismo triunfante. Contrário a tôdas as injustiças, atento ao próximo porque: "O cristão sabe que se não salvará a si senão salvando os outros, e resgatando pelo seu trabalho todo o universo criado". (226)

Ao tratar da atitude do cristão face à política, sintetiza o A. em luminosas palavras a sempre mal-interpretada posição do humanismo católico:

"O Cristianismo não é pois o conformismo social que certos pretendem. Assim como não se canoniza a revolução, não o faz a qualquer regime estabelecido. Não é para as sociedades um princípio de estagnação, de imobilidade e de morte, mas um princípio de transformações perpétuas, um motor de progresso sem fim". (p. 225)

Após fazer ver como o humanismo cristão satisfaz a tôdas as aspirações humanas e se constitui num guia seguro para cada homem ou coletividade, recolhe Berthélémy a conclusão de seu inquieto e elegante livro:

"Andamos à procura de um humanismo que se não torne na ruína do homem, o humanismo ateu, mas que para começar o respeite e depois responda às suas interrogações e talvez o transfigure até à apoteose. Parece que acabamos por encontrá-lo.

É aquêle que Deus nos propõe realizar por intermédio de Jesus Cristo na Igreja Católica". (327) Só nos restà recomendar vivamente sua leitura a todos, pela doutrina sólida e cativante claridade.

UBIRATAN DE MACEDO

MOVIMENTO DAS EDITÔRAS

Melhoramentos

UM nôvo livro do Prof. Lourenço Filho acaba de ser lançado por Edições Melhoramentos, destinado por certo a exercer grande influência no pensamento e nas práticas educacionais de nosso país. Trata-se de *"Organização e Administração Escolar"*, curso básico.

Compõe-se de duas partes. Na primeira, de caráter geral, são analisados os conceitos e princípios da complexa matéria. Assim, as realidades sociais; as teorias gerais de organização e administração, clássicas e modernas; o comportamento dos administradores, como pessoas que planejam, dirigem, controlam e investigam; as questões práticas de administração no ensino primário, no ensino médio e no ensino superior; os sistemas escolares e sua dependências com os regimes políticos, os sistemas de direito e de legislação; e, enfim, em capítulo muito original, as relações entre os serviços de ensino, a economia e as finanças públicas.

Na segunda parte de *"Organização e Administração Escolar"*, o Prof. Lourenço Filho considera o caso brasileiro. Nela estuda a evolução das idéias nos textos constitucionais e nas leis ordinárias; em dois interessantes capítulos analisa a Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional; e, enfim, expõe a evolução do estudo e do ensino da matéria em nosso país, mostrando que não pode haver boa administração escolar sem pesquisas de base, demográficas, da vida econômica e social, em geral. Faz também desenvolvido comentário sôbre o Simpósio de Professôres de Administração Escolar, realizado em 1961 em São Paulo, insistindo nas conclusões dêsse certame sôbre a necessidade de boa formação de diretores, inspetores e mais especialistas na matéria.

*
* *

Outro livro digno de registro editado pela Melhoramentos é a tradução, feita por Carlos Alberto Nunes, de duas peças de Shakespeare, *A Tempestade* e *A Comédia dos Erros*. Editadas num único volume, elas fazem parte da coleção de obras do grande poeta inglês publicada pela Melhoramentos. O trabalho de tradução foi realizado durante seis anos, o que dá bem a idéia da honestidade com que o tradutor realizou sua tarefa.

Na opinião de Carlos Alberto Nunes, *A Tempestade* é a peça teatral mais adequada para introduzir o leitor no mundo imaginoso de Shakespeare. Foi escrita no último período de produção literária do poeta, o qual vai de 1600 a 1616, depois de haver encerrado sua carreira teatral, rica em proventos. Diz-se mesmo que *A Tempestade* é o testamento poético de Shakespeare, com a figura simbólica de Próspero, o sábio duque banido que se desfez de seu livro e da

varinha mágica, jogando-se no abismo, antes de voltar para suas atividades mundanas, no ducado de Milão.

Já a *Comédia dos Erros* é uma das primeiras peças de Shakespeare. Trata-se mais de uma história de configuração romântica do que pròpriamente uma peça teatral, tendo sabor tragicômico as complicações surgidas com os quatro gêmeos indiferençáveis no pagamento do resgate de Egeu. Obedecendo a influências do teatro grego, a peça é um meio têrmo entre comédia e drama, havendo ainda situações trágicas como na determinação de Egeu ao procurar seus filhos. Há também cenas de amor, através da linguagem apaixonada de Antífolo de Siracusa e Luciana.

*
* *

No livro *História da Cultura,* de Birket-Smith, lançada agora em 2.ª edição pela Melhoramentos, o esbôço histórico do progresso da cultura, baseada nos fins e nos meios, nas condições sociais dos povos primitivos e dos povos civilizados, nos instrumentos da técnica, na vida econômica de todos os tempos, no vestuário, habitação, meios de transporte, na organização social e seus fundamentos, nos costumes e desenvolvimento da moral, nos diferentes níveis e correntes culturais, demonstra o sentido da pesquisa que o autor conseguiu imprimir à sua obra.

Traduzida em 10 línguas, a obra aparece agora revista e melhorada com os acréscimos e novas definições enviadas pelo autor. Herbert Baldus, profundo conhecedor da matéria, enriqueceu o texto com uma interpretação das fontes etnológicas, fazendo a apresentação da obra e evidenciando os grandes méritos de Birket-Smith, de quem esboça rápida biografia. A tradução é de Oscar Mendes.

Difusão Européia do Livro

A 6 de julho de 1944, a França era sacudida pelas rajadas de metralhadoras e pelo troar dos canhões no luar das praias normandas. Estava-se realizando o tão esperado ataque dos Aliados, no mais imprevisível dos lugares, pelo menos para os alemães. Era o início da chamada Operação Overland; à meia-noite e quinze minutos, alguns soldados americanos e inglêses desciam de pára-quedas na costa da Normandia com o objetivo de balizar as zonas — onde, nas horas seguintes, desceria o grosso das tropas. Até às seis horas, cêrca de cinco mil navios despejaram nas praias francesas mais de duzentos mil soldados e marinheiros, numa tentativa de romper a Muralha do Atlântico, ponto de partida para uma ofensiva mais ampla — contra as fôrças que ocupavam a França e um encurralamento dos alemães dentro de suas fronteiras. É essa a história de *"O Dia Mais Longo",* relato dos sucessos daquele dia que conservaria para sempre na História o nome de Dia D.

Cornelius Ryan, seu autor, jornalista, correspondente de guerra, que tem em seu ativo muitos serviços prestados à causa da Imprensa, entrevistou mais de 3.000 pessoas na tentativa de reconstituição do momento do desembarque. Pela primeira vez, pode-se dizer, é contada a história do que aconteceu de ambos os lados. Isso porque são personagens dêsse livro emocionante os generais e soldados americanos e inglêses, os generais e soldados alemães e,

além disso, o povo francês que foi surpreendido, tanto quanto os alemães, com o ataque.

Frise-se que a obra foi lançada nas principais capitais européias, alcançando em tôdas elas grande sucesso de livraria. A Difusão Européia do Livro, atendendo ao êxito do livro em outros países, houve por bem oferecer ao leitor habitual de suas edições — essa tradução que, por certo, se constituirá em mais um *best-seller.*

*

* *

Francisco Alves

Diante da nova edição do famoso *Perto do Coração Selvagem,* de Clarice Lispector, que R.-M. Albérès cita à página 361 do seu *L'Aventure Intellectuelle du XXe. Siècle,* como sendo "un roman de pure transparence vécu entre l'enfance et l'adolescence dans la continuité sentimentale du coeur", fica-se em dúvida: dever-se-ia ou não ter editado o romance em edição popular?

À primeira vista a resposta é negativa, já que ao povo falta compreensão para entender o livro. Mas é precisamente por esta razão que aplaudo a sua apresentação popular, porque é dando boa literatura à massa que esta aprenderá a ler o que presta. Outros romances que o leitor apressado classifica como "difíceis" também merecem edições deste feitio, a fim de que os estivadores fôssem se habituando à ficção de valor.

Como os estivadores, pelo jeito, vão acabar constituindo a elite do país, é bom irem, desde já, aprendendo a ler as Clarice Lispector, os Guimarães Rosa, os José Geraldo Vieira, os Paulo Novais, etc...

Edart

Diário da nave perdida, de André Carneiro reune oito histórias de ficção científica. O A. escreve bem, de maneira agradável, de modo que mesmo que não se tolere êsse gênero literário, lê-se êste livro com interêsse, às vêzes com encantamento.

É verdade que qualquer livro de ficção científica, por mais brilhante que seja o seu autor — como no caso de André Carneiro — sempre me deixa insatisfeito. Porque, apesar da fertilidade da imaginação dos romancistas, não conseguem êles transmitir-me a sensação de estar vivendo num outro planeta ou num mundo futuro. Como viverão, por exemlo, os marcianos? Quais os seus sentimentos? Comem, rezam, trabalham, amam como qualquer mortal da terra? É precisamente isto que os escritores da ficção científica não podem nos dizer, porque nada sabem a respeito.

Num de seus contos — "A Prostituta" — André Carneiro imagina um piloto de nave espacial passando algum tempo num outro planeta. E o que vemos nêsse mundo desconhecido? Casa de jôgo, prostitutas, crianças pulando corda na rua, mulheres com vestidos agarrados ao corpo, às quais os homens dirigem propostas, isto é: tudo quanto existe no globo em que habitamos. Então o outro planeta ou melhor, os homens do outro planeta, vive, como nós? Ora, isto é uma desilusão para os que sonham com um mundo melhor ou pelo menos diferente...

Não é imaginando a vida em planetas desconhecidos que André Carneiro se revela bom *conteur,* mas sim nos contos em que o terror e o suspense dominam o leitor, como em "O começo do fim" e "A escuridão", por exemplo, cuja atmosfera nos leva a pensar no Kafka de *O Processo* e de *A Metamorfose.*

Herder

Delfos, de Lisboa e Herder, de São Paulo, unindo seus esforços editoriais, enviam-nos um bom romance do alemão Stefan Andres, intitulado *Nós somos utopia* (tradução de Peral Ribeiro).

Stefan Andres põe face a face dois indivíduos estabelecendo vigorosa comparação de duas almas, de duas consciências que sofrem e que se debatem nas dúvidas suscitadas por idéias opostas. O conteúdo deste romance tem o efeito de uma descoberta para certos leitores, e o conflito espiritual que se desenrola através de suas páginas interessa, de muito perto, a todos os homens.

Os diálogos entre o oficial (Dom Pedro) e o ex-padre (Paco), seu prisioneiro, atingem não raro ao tom dessas tragédias que se desenrolam sem testemunhas e que, por isso mesmo, são mais dolorosas e mais amargas.